



Universidade do Minho

Instituto de Estudos da Criança

Margarida Dourado Dias

**O ritual do Dia dos Mortos na aldeia
transmontana de Meixide :
a expressão estética da lembrança e a
procura da imortalidade**

Setembro de 2008



Universidade do Minho

Instituto de Estudos da Criança

Margarida Dourado Dias

**O ritual do Dia dos Mortos na aldeia
transmontana de Meixide:
a expressão estética da lembrança e
a procura da imortalidade**

Tese de Mestrado em Estudos da Criança
Especialização em Comunicação Visual e
Expressão Plástica

Trabalho efectuado sob a orientação da
Professora Doutora Angélica Lima Cruz

DECLARAÇÃO

Nome: Margarida Dourado Dias

Endereço electrónico: tigrídias@gmail.com Telefone: 919 187 333

Número do Bilhete de Identidade: 11422500

Título dissertação ■/tese □

"O ritual do Dia dos Mortos na aldeia transmontana de Meixide: a expressão estética da lembrança e a procura da imortalidade"

Orientadora: Professora Doutora Angélica Lima Cruz

Ano de conclusão: 2008

Designação do Mestrado: Mestrado em Estudos da Criança, Especialização em Comunicação Visual e Expressão Plástica

É AUTORIZADA A REPRODUÇÃO INTEGRAL DESTA TESE/TRABALHO APENAS PARA EFEITOS DE INVESTIGAÇÃO, MEDIANTE DECLARAÇÃO ESCRITA DO INTERESSADO, QUE A TAL SE COMPROMETE.

Universidade do Minho, 01/09/2008

Assinatura: _____

AGRADECIMENTOS

À Universidade do Minho, particularmente ao Instituto de Estudos da Criança, por me ter proporcionado a frequência deste Curso de Mestrado. O meu grande reconhecimento à Professora Angélica Lima Cruz pelo empenho, disponibilidade, oportunas sugestões que sempre me concedeu e pela sua contínua valorização das questões culturais e de género.

Aos habitantes da aldeia de Meixide pela sua excelente colaboração no estudo.

Ao Padre António Lourenço Fontes pelo seu incentivo e preocupação com a preservação da cultura popular, apoio e participação neste estudo.

Ao Sr. Nelson da Florista Rendeira; Sr. Pedro da Florista Transmontana - Comércio Flores; Sr.ª Ana Pascoal da Florista Pica Pedra; Sr.ª Manuela Rosa da Noémia M Rosa Tinhela; Sr.ª Júlia da Florista Cinoflor; Sr.ª Arminda da Maria Arminda B R Fernandes; à Sr.ª Manuela Sousa Luís da Flor da Lagoa.

Ao Sr. Manuel Orlando Fernandes Alves do Município de Montalegre; à Sr.ª Margarida Aresta do Gabinete de Turismo da Câmara Municipal do Porto; à Sr.ª Ana Cristina S. Oliveira, da Câmara Municipal de Aveiro – Divisão de Museus e Património; ao Sr. Júlio Meirinho e ao Sr. Vítor Barroso, da Região Turismo Nordeste Transmontano; à Leontina Cardona da Divisão de Acção Cultural e ao Marco Rebelo, da Câmara Municipal de Viana do Castelo; ao Sr. Antónia Maria Serra da Câmara Municipal de Trofa; ao Departamento de Turismo da Câmara Municipal de Valongo; ao arqueólogo do Município da Póvoa de Varzim, José Flores; à Sr.ª Esmeralda Freitas, da Direcção Regional de Turismo da Madeira; à Sr.ª Sandra Dart, da Direcção Regional de Turismo dos Açores; à Sr.ª Maria do Rosário Melides C. Graça, da Região de Turismo da Serra do Marão; à Sr.ª Mafalda Pizarro, da Zona Turismo de Guimarães; à Sr.ª Fátima Fernandes, da Divisão de Turismo da Câmara Municipal de Sintra; à Sr.ª Isabel Rodrigues, da Região de Turismo de Dão-Lafões; à Sr.ª Ludovina Martins, da Região de Turismo da Serra da Estrela, Covilhã; à Sr.ª Isabel Oliveira, da Região de Turismo de Setúbal (Costa Azul); à Sr.ª Paula Reis, do Douro Turismo; ao Sr. Rui Rodrigues, da Câmara Municipal da Maia Turismo; ao Sr. Artur Henriques.

Aos meus pais Albertina Dourado e Manuel Brògueira, e à Dª Laurinda Neves por todo o apoio e incentivo que deram.

Ao meu marido David Neves que me apoiou durante a investigação e que tão bem cuidou dos filhos na minha ausência.

Aos meus filhos por existirem.

E a mim por ter levado até ao fim este estudo sem fim.

Que os nossos antepassados jamais sejam esquecidos.

**O ritual do Dia dos Mortos na aldeia transmontana de Meixide:
a expressão estética da lembrança e a procura da imortalidade**

RESUMO

A presente investigação pretendeu explorar o campo da celebração dos mortos no dia 1 de Novembro na aldeia transmontana de Meixide, expondo uma análise estética dos rituais através do olhar da população – incluindo as crianças –, e da investigadora para averiguar como se expressam as pessoas sobre a morte e como buscam a imortalidade. Afinal, a maneira pela qual uma sociedade vê a morte e a forma como trata os seus antepassados dita a sua forma de viver o presente.

As questões fundamentais que conduziram o presente estudo nesta aldeia pretendiam perceber: como o conceito de morte é entendido e transmitido (formalmente pela escola e informalmente pela família); como se distinguem os papéis entre a mulher, o homem e a criança no contexto cemiterial e nos rituais do Dia de Todos os Santos/Dia dos Mortos; e como se pode observar a influência que o contexto socioeconómico, religioso e geográfico na expressão estética relacionada com a morte. A abordagem metodológica foi a micro-etnografia visual adaptada ao desenvolvimento da investigação por esta estar limitada no espaço geográfico e no tempo específico, utilizando múltiplos métodos, nomeadamente: entrevistas semi-estruturadas dirigidas a nove habitantes de Meixide, três dos quais são as únicas crianças da aldeia; análise de literatura nacional e internacional sobre o tema abordado; observação; e registo visual e sonoro (pela fotografia e vídeo) das expressões estéticas eternas e efémeras (criadas por homens e mulheres) no cemitério de Meixide e dos rituais do dia 1.11.2006 e 2007.

Os resultados obtidos pela análise evidenciaram: como o conceito de morte é compreendido e trabalhado neste contexto específico; a importância que as tradições relacionadas com a morte têm na passagem de conhecimentos e atitudes; a influência exercida pela educação formal e informal; como os diferentes géneros e idades definem as atitudes, os papéis a desempenhar e as expressões estéticas a desenvolver no cemitério; e como a expressão estética da morte está limitada pelo contexto socioeconómico, geográfico e cultural. As imagens obtidas na recolha visual serviram de orientação às entrevistas, na tentativa de perceber como os papéis entre géneros continuam divididos mesmo nas questões da morte, como se transmite à criança os sentimentos da morte e como o cemitério se torna num palco de expressão estética marginalizada.

Uma das conclusões que se tira relativamente aos papéis da mulher, homem e criança neste ritual é que o espaço da mulher e do homem desde há muito que se distancia, estando o da mulher relacionado com o espaço privado e o do homem com o público, continuando a constatar a separação das actividades no cemitério por género. As mulheres criam as expressões estéticas efémeras, enquanto aos homens cabem as eternas. Em relação à Escola, esta continua a não valorizar o contexto, e no caso da Educação Artística, não estabelece pontes entre as Artes, as questões Patrimoniais e os rituais locais. Por fim conclui-se que a mulher, criadora de obras estéticas efémeras, por não ser submetida a um ensino formal artístico por uma entidade específica, por não seguir as etapas previstas pela sociedade ocidental para a obtenção do título de "Artista", por se expressar esteticamente e directamente com matérias primas que a terra lhe dá e por se manter no anonimato, não é valorizada no campo das artes e muitas vezes nem no campo social. À medida que terminamos esta investigação, temos consciência da necessidade de continuar a responder às necessidades de educadores, antropólogos, artistas e população em geral e que a investigação foi apenas o início: há ainda um longo caminho a percorrer.

**The ritual of the Day of the Dead in Trás os Montes rural village of Meixide:
an aesthetic expression of remembering and the search of immortality**

SUMMARY

The present study pretended to explore the field of the dead celebrations on the 1st of November in a transmontan village of Meixide, presenting an aesthetic analysis of the rituals through the eyes of the population – including children –, and of the investigator to understand how people express themselves about death and how they search for immortality. At last, how a society sees the death and the way it cares the ancestors, imposes the way to live the present.

The fundamental issues that leaded the present study in this village intended to understand: how the death concept is understood and transmitted (formally by the school and informally by the family); how the roles of the woman, man and child are distinguished in the cemiterial context and in the rituals of the All Saints Day/Day of the Dead; and how it is possible to check on the influence of the socio-economic, religious and geographical context in the aesthetical expression related with the death. The methodological approach was visual micro-ethnography adapted to the study development because it was restricted geographically and in a specific time, using several methods, namely: semi structured interviews oriented to nine inhabitants of Meixide, three of which are the only village's children; analysis of national and international literature concerned with the studied subject; observation; and visual and sound registry (by photography and video) of the eternal and ephemeral aesthetic expressions (created by men and women) in Meixide's cemetery and of the rituals of the day 1.11.2006 and 2007.

The obtained results by the analysis demonstrated: how the death concept is understood and worked in this specific context; the significance that the traditions related with the death have in diffusing the knowledge and the attitudes; the influence exercised by the formal and informal education; how the different genders and ages define the attitudes, the roles and the aesthetic expressions to be developed in the cemetery; and how the aesthetic expression is restricted by the socio-economical, geographical and cultural context. The obtained images from the visual data collection guided the interviews, in an attempt to understand how the roles between the genders continue to be separated even in death issues, how the feelings of death are transmitted to the child and how the cemetery becomes a stage of marginalized aesthetic expression.

One of the conclusions that is taken according to the roles of woman, man and children in this ritual is that the woman's and the man's space has been for a long time separated, being related the first one with the private space, and the second one with the public space, and that it is still confirmed the separation of the tasks in the cemetery by genders. The women create the ephemeral aesthetic expressions, while to the men are related the eternal ones. Regarding the School, it continuous not to value the context, and in case of Artistic Education, it doesn't establish bridges between the Arts, the Patrimonial issues and the local rituals. At last, can be concluded that the woman, creator of ephemeral aesthetic works, is not esteemed in the artistic and social field, because she doesn't receive artistic formal education by a specific entity, because she doesn't follow the steps expected by the occidental society to obtain the title of "Artist", because she express aesthetically and directly with raw materials that the land gives her and because she preserves the anonymity. By concluding this investigation, we have the consciousness of the need to continue to answer to the educator's, anthropologist's, artist's and in general population's needs and that the investigation was just a beginning; there is still a long way to go.

ÍNDICE

| | |
|---|------|
| LISTA DAS FIGURAS | viii |
| LISTA DE TABELAS | x |
| LISTA DOS ANEXOS | xi |
| Capítulo 1 – INTRODUÇÃO | 1 |
| 1.1. INTRODUÇÃO | 1 |
| 1.2. DECLARAÇÃO DO PROBLEMA | 2 |
| 1.3. OBJECTIVOS DA INVESTIGAÇÃO | 4 |
| 1.4. QUESTÕES CHAVE | 4 |
| Capítulo 2 – REVISÃO DE LITERATURA | 5 |
| 2.1. SOCIEDADE, MEMÓRIA E TRADIÇÃO | 5 |
| 2.2. RITUAIS | 9 |
| 2.3. CERIMÓNIAS DE LEMBRANÇA DOS MORTOS | 17 |
| 2.4. DÁDIVA | 42 |
| 2.5. O CEMITÉRIO NA RELIGIÃO CATÓLICA | 47 |
| 2.6. ARTE – OBJECTOS E CONTEXTOS ESTÉTICOS ESPECIAIS | 64 |
| 2.7. A VISÃO DA MORTE PELA CRIANÇA NA SOCIEDADE OCIDENTAL | 70 |
| Capítulo 3 – METODOLOGIA | 75 |
| 3.1. INTRODUÇÃO | 75 |
| 3.2. ESCOLHA DO MÉTODO DE INVESTIGAÇÃO | 75 |
| 3.3. DESIGN DA PESQUISA | 79 |
| Capítulo 4 – CAMPO DE TRABALHO | 93 |
| 4.1. A ESCOLHA DA LOCALIDADE – 08.10.2006 | 93 |
| 4.2. ABORDAGEM À POVOAÇÃO DE MEIXIDE – 29.10.2006 | 94 |
| 4.3. A PREPARAÇÃO PARA AS CERIMÓNIAS – 31.10.2006 | 95 |
| 4.4. DIA DE TODOS OS SANTOS – 01.11.2006 | 97 |
| 4.5. RECOLHA DE DADOS – 02.09.2007 | 100 |
| 4.6. DIA DE TODOS OS SANTOS – 01.11.2007 | 101 |
| 4.7. ENTREVISTA ÀS FLORISTAS – 26.10.2007 e 07.11.2007 | 103 |
| Capítulo 5 – ANÁLISE E INTERPRETAÇÃO DOS DADOS | 105 |
| 5.1. ANÁLISE DAS ENTREVISTAS E DAS FOTOGRAFIAS | 105 |
| 5.2. RELAÇÃO COM O CEMITÉRIO | 106 |
| 5.3. A ABORDAGEM DO CONCEITO DE MORTE | 108 |
| 5.4. O DIA DE TODOS OS SANTOS E O DIA DOS MORTOS | 110 |
| 5.5. O ADRO E O CEMITÉRIO DE MEIXIDE | 111 |
| 5.6. O ESPAÇO DIVIDIDO DO HOMEM E DA MULHER | 112 |
| 5.7. EXPRESSÃO ESTÉTICA NO CEMITÉRIO | 115 |
| 5.8. AS OFERENDAS AOS MORTOS: FLORES, VELAS E PALAVRAS | 128 |
| 5.9. A TRADIÇÃO DO CAROLO E O PÃO POR DEUS | 130 |

| | |
|--|-----|
| Capítulo 6 – RESULTADOS, CONCLUSÕES E RECOMENDAÇÕES PARA ESTUDOS FUTUROS | 149 |
| 6.1. RESULTADOS | 149 |
| 6.2. CONCLUSÕES..... | 151 |
| 6.2. RECOMENDAÇÕES PARA ESTUDOS FUTUROS..... | 156 |
| BIBLIOGRAFIA | 157 |
| FONTE DAS IMAGENS DO GLOSSÁRIO VISUAL | 165 |
| FONTE DAS FIGURAS | 166 |
| ANEXOS | 167 |

LISTA DAS FIGURAS

- 1 Pormenor de campa no cemitério de Meixide
- 2 Túmulo megalítico (c. 3000 a.C.) em Newgrange, Irlanda
- 3 Memorial ao Holocausto (2004), Berlim, Alemanha
- 4 Abóbora esculpida para o Halloween
- 5 "Festa da cabra" em Cidões
- 6 "Huesos de santo"
- 7 Saco do Pão por Deus
- 8 Caspiadas ou Escaldadas
- 9 Estela funerária de Ptahmose. Em calcáreo. 1295-1188 a.C.
- 10 Estela Funerária de Gotland, Suécia. 600-800 d.C.
- 11 Estela funerária romana de Iulia Tongeta. Séc. II-III d.C. Em grés
- 12 Estela funerária dedicada a "Iola, filha de Silvicus, por seu marido, Sacurius, e seu filho, Sacer" (como o diz a inscrição). Séc. II d.C.
- 13 Estela funerária com inscrições da escrita tartéssica, da zona de Almodôvar, Alentejo. 1200-1000 a.C. Em xisto
- 14 Mascara funerária micénica de 1500 a.C.
- 15 Retrato funerário em estilo Fayoum. Egípto. 1ª metade séc. II d.C.
- 16 Retrato funerário de Blaise Pascal. 1662 d.C.
- 17 Retrato de pai e filho (mortos)
- 18 Caixão de Louis Vuitton
- 19 Funeral cigano na Hungria ou Roménia
- 20 Fotografia panorâmica da aldeia de Meixide
- 21 Igreja de Meixide
- 22 Lado Este da igreja de Meixide
- 23 Vista panorâmica a Sul de Meixide, no alto dos montes, onde existe vestígio de um megalito
- 24 Trazendo as flores para o cemitério
- 25 O forno
- 26 O pão
- 27 Início da procissão de velas
- 28 A descida da rua
- 29 Entrada no cemitério
- 30 Conclusão do ritual pelo Padre Fontes
- 31 Momentos de intimidade
- 32 A concluir o carolo
- 33 Mulheres de Meixide
- 34 As ruas da aldeia
- 35 Missa do Dia de Todos os Santos
- 36 Procissão de velas
- 37 A descida até ao cemitério
- 38 No cemitério
- 39 Vista panorâmica do cemitério de Meixide

- 40 Pedras tumulares no adro da Igreja de Meixide
- 41 Canteiro com flores no adro da igreja de Meixide
- 42 Retrato em pedra na campa nº108, em 2007
- 43 Cenotáfio na campa nº108, em 2007
- 44 Fotografia inicial do pai da senhora F
- 45 Suporte de papel para vela
- 46 Pormenor dos arranjos da senhora C com as suas flores em 2006 e em 2007
- 47 Altar do cemitério de Meixide em 29.10.2006, 1.11.2006 e 1.11.2007
- 48 Série televisiva "Six feet under"
- 49 CSI: 3 Dimensions of Murder – jogo interativo
- 50 Obon no Japão
- 51 Altar no Dia de los Muertos
- 52 Cemitério mexicano no Dia de los Muertos
- 53 Estátuas Jizo num cemitério do templo Zojoji, em Tokyo, tirada por Gorgo
- 54 The Aids Memorial Quilt – Foto de 1992
- 55 Mesa memorial russa
- 56 Radonitsa (comemoração dos mortos)
- 57 Pequenas pedras na campa de Oskar Schindler (1908-1974), no Cemitério Protestante de Jerusalém, Israel
- 58 Wadi Al Salam ("Vale da Paz"), Iraque – o maior cemitério muçulmano
- 59 Cemitério budista japonês, ao longo do "caminho do filósofo", Kyoto
- 60 Padaria no Antigo Egipto
- 61 Interior do Hipogeu de Volumni, Perugia
- 62 Interior do Columbarium em Vigna
- 63 Túmulo etrusco Cai Cutu. Séc. III-I a.C.
- 64 Vista aérea de Meixide

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 Plano de acção

Tabela 2 Código das pessoas entrevistadas

Tabela 3 Código das conversas

Tabela 4 Idade, sexo, escolaridade e actividade profissional dos entrevistados

Tabela 5 Estado civil e número de filhos

Tabela 6 Relações de familiaridade entre os entrevistados e os sepultados,

Tabela 7 Descrição visual da obra funerária

Tabela 8 Indicação dos textos escritos nas campas/jazigos

Tabela 9 A presença da fotografia nas campas

Tabela 10 Indicação de quem escolhe as flores para o cemitério

Tabela 11 Flores mais vendidas por floristas

Tabela 12 Flores naturais presentes no cemitério de Meixide em 1.11.2006

Tabela 13 Número de mulheres e de homens

Tabela 14 Decoração para o dia 1 e 2 Novembro de 2006

Tabela 15 Velas acesas no cemitério em 1.11.2006 e 1.11.2007

Tabela 16 Fotografias dos rituais, tiradas a 1.11.2006 e 1.11.2007

Tabela 17 Descrição da procissão de velas em 2006 e 2007

Tabela 18 Descrição da expressão estética efémera a 1.11.2006 e 1.11.2007

Tabela 19 A temática das fotografias das crianças de Meixide

Tabela 20 Relação de número de fotografias tiradas pelas raparigas e pelo rapaz

Tabela 21 A distância entre os fotógrafos e os motivos focados

LISTA DOS ANEXOS

ANEXO I Glossário Visual

ANEXO II Glossário

ANEXO III Simbologia das plantas

ANEXO IV Festivais ancestrais de homenagem aos mortos

ANEXO V Criação de novos rituais funerários de lembrança dos mortos

ANEXO VI Lembranças dos mortos nas diferentes religiões

ANEXO VII A importância do pão na vida e na religião

ANEXO VIII A evolução do Dia de Todos os Santos, Dia dos Mortos e do Halloween

ANEXO IX Os túmulos–casas etruscas e romanas

ANEXO X Mapa Cronológico da Península Ibérica

ANEXO XI Vista aérea de Meixide

ANEXO XII A mulher e o homem no cemitério – 31.10.2006

ANEXO XIII Fotografias 2006 – Dia de Todos os Santos

ANEXO XIV Fotografias 2007 – Dia de Todos os Santos

ANEXO XV Número e tipologia das campas do cemitério de Meixide

ANEXO XVI Planta do cemitério de Meixide no Dia de Todos os Santos (2006) com indicação da natureza das flores utilizadas

ANEXO XVII Planta do cemitério de Meixide no Dia de Todos os Santos (01.11.2006)

ANEXO XVIII Planta do cemitério de Meixide no Dia de Todos os Santos (01.11.2007)

ANEXO XIX Flores no cemitério de Meixide a 1 de Novembro de 2006

ANEXO XX A expressão estética a 29.10.2006, 1.11.2006 e 1.11.2007 das pessoas entrevistadas

ANEXO XXI Fotografias das crianças

ANEXO XXII Fotografias das crianças – volume e focagem

ANEXO XXIII Entrevista semi-estruturada

ANEXO XXIV Entrevistas

ANEXO XXV Conversas

ANEXO XXVI Curriculum Vitae do Padre António Fontes

Capítulo 1 – INTRODUÇÃO

1.1. INTRODUÇÃO

Independentemente da religião, da política, da cultura, do tipo de sociedade, a humanidade (ou pelo menos alguns, “mais corajosos” segundo a perspectiva ocidental) expressa o conceito de morte, tentando adivinhar e criar razões para a sua existência, sonhando com a sua imortalidade, de modo a poder diminuir o “traumatismo da morte” (Morin, 1970:33). A morte tanto preocupa um ateuista como um teísta (Howarth e Leaman, 2004), daí a importância da presente investigação, que abrange um vasto leque de interessados. Todo o ser humano vivo, mais cedo ou mais tarde, contacta com a morte e o facto de não saber como ou porque reage de determinadas formas e não de outras perante a realidade, evita com que exista uma consciencialização do conceito. A carga negativa que lhe é associada (mais uma vez, pela visão ocidental) bloqueia o indivíduo, que dificilmente consegue seguir uma existência simples, por esta ser perseguida pelo terror do desconhecido, do que poderá acontecer à sua mente e ao seu corpo.

A morte, de acordo com Howarth e Leaman (2004), depois de acontecida, é “celebrada” através do “rito de passagem” e lembrada durante o ano com as visitas às sepulturas, sendo o(s) Dia(s) dos Mortos o(s) de maior importância, evitando-se o esquecimento dos outrora vivos. Confúcio, segundo os mesmos autores (ibid:46), refere que o comportamento que uma sociedade adopta em relação aos funerais e enterros, revelam como estes se ligam às gerações passadas e futuras. Para se conhecer uma sociedade é necessário conhecer a sua última morada (Coelho, 1991:8), mas também conhecer as atitudes e perspectivas adoptadas pelos vivos em memória dos seus mortos.

Na opinião de António Matias Coelho (1991:8), o cemitério, comparado com um museu, “é um campo de memórias e de homenagens que oferece uma imensidão de elementos de trabalho e um repositório de peças de arte de diferentes épocas que são sinais mais duradouros de atitudes e de relações efemeramente existentes no mundo dos vivos” (fig. 1).



Fig. 1 Pormenor de campa no cemitério de Meixide

Segundo Pontes (citado por Pimenta, 2004), do mesmo modo que “todos os quadros devem mais a outros quadros do que à observação direta”, também as expressões estéticas da humanidade sobre a morte estão em íntima relação com o que a rodeia. O contexto social age directamente na produção cultural (ibid).

Philippe Ariés constatou duas atitudes contraditórias perante a morte que existem nos nossos dias – o culto dos túmulos e a anulação da morte do quotidiano (Ariés, 1989:141). Se por um lado, cada vez mais se evita de falar sobre a morte, a preocupação com os túmulos continua a existir. Será que o medo que se tem da morte é a causa principal para uma pessoa tratar da última morada dos entes mortos, decorando-a esteticamente e ordenando serviços religiosos?

É na “aldeia maneirinha” de Meixide, no Noroeste da província de Trás-os-Montes (Norte de Portugal) situada num planalto nas terras do Barroso, que recai a escolha do local para desenvolvimento do trabalho de campo desta investigação. Pertencente ao concelho de Montalegre, no distrito de Vila Real, esta região está limitada a Oeste pela província do Minho, a Norte pela província de Ourense (Galiza – Espanha) e a Este pelo concelho de Chaves. Pela sua situação geográfica de proximidade com a Galiza e pelo acesso restrito (difíceis acessos) que noutros tempos limitaram esta região, os habitantes de Meixide partilham a sua cultura mais com os galegos do que com os vizinhos conterrâneos.

Solitária, mas emergente, pelo seu granito, na natureza que a envolve, Meixide é um palco de tradições. Por ela passaram diversas culturas e povos – castrejos, romanos e celtas – que deixaram as suas marcas. Uma das razões que pontuaram na escolha de Meixide para desenvolvimento do trabalho de campo está relacionada com o facto de se tratar de uma localidade onde se mantém a tradição do “carolo” (pão oferecido no final dos funerais àqueles que acompanharam o morto até à sua última morada, o cemitério). A par do cemitério actual permanece o cemitério neolítico, lugar de encontro com o passado, aqui, onde o frio nesta época do ano (início de Novembro) quase não permite ter flores naturais sobre as campas e onde as mensagens da palavra chamam a atenção. Com o adágio popular “Em Barroso, nove meses de Inverno e três de Inferno”, poderei descrever o clima da região, que dita os costumes das gentes.

Numa época em que algumas tradições são substituídas por outras de cariz mais “fantástico”, como o Halloween, que não entrou ainda em Meixide, pretende-se evidenciar como outras tradições ancestrais como o Carolo sobreviveram à mudança dos tempos. Diversas são as interrogações acerca destes fenómenos e das razões pelas quais é continuado hoje em dia o culto dos mortos, qual a posição das diferentes gerações e dos diferentes sexos perante o evento, assim como a forma como as crianças percebem a componente estética relacionada.

1.2. DECLARAÇÃO DO PROBLEMA

A morte sempre foi tratada pela literatura, pelas artes plásticas, pela arquitectura, pela música, pelo teatro, pela dança e por todas as expressões artísticas, mas a ciência e os seus representantes (teóricos, críticos de arte e outros estudiosos) demoraram a dedicar-se ao tema. A sua dedicação estava mais virada para as questões da “família, do trabalho, da política, dos lazeres, da religião, da sexualidade”. “... o homem comum emudeceu, comporta-se como se a morte não existisse” (Ariés, 1989:144), mas age esteticamente e silenciosamente através do culto dos túmulos.

Perante o ritual de homenagem aos mortos constata-se uma preocupação estética que deve ser analisada no âmbito das manifestações artísticas ditas de “hiddenstream” (Chapman, 1978; Collins and Sandell, 1987). Neste ritual a expressão colectiva – a procissão e a realização da tradição do “carolo” – e a expressão individual – decoração e dedicatórias evocando lembranças – tornam-se num ponto de partida para uma análise cuidadosa das preocupações estéticas de uma determinada comunidade que constitui o foco deste estudo.

Todo o produto deste ritual nos dá uma diversidade de informação, quer sob o ponto de vista antropológico, quer sob o ponto de vista estético e é sobre este aspecto que este estudo pretende debruçar-se – padrões de arranjos florais, estatuárias, jogos de luz – em que os seres humanos são seres “produtores de obras e atitudes estéticas” (independentemente da consideração se são “bons ou maus” produtos), em que na vida aquilo que atravessa os séculos são sempre estes produtos estéticos, que servirão de espelho para a compreensão do que fomos e do que somos. De acordo com Badaxall, citado por Rose (2005:53) “...a história social e a história de arte são contínuas, cada uma oferecendo os conhecimentos necessários entre si”. E, como Bryson, referido por Rose (ibid), afirmou, a expressão estética surge de dentro da formação social (não é depois de estar realizada, que o social se apropria dela).

Todo esse universo estético-simbólico que caracteriza a morte, aparece nas cerimónias comunitárias que acompanham a humanidade desde sempre (Howarth e Leaman, 2004; Ariés, 1989). A sua expressão, realizada através das manifestações culturais, depende de “crenças, valores, costumes e normas” (Howarth e Leaman, 2004:103) e transmite-se pelos signos e símbolos. Os seus significados, motivos, esperanças e receios poderão ser compreendidos analisando a cultura de cada sociedade em particular, averiguando qual é a sua maneira de pensar a morte e de lidar com esta.

As questões de estética acompanham o ser humano do nascimento à morte. Só que a morte não tem suscitado tanto interesse para a investigação relativamente à estética. Numa perspectiva ocidental contemporânea evita-se falar da morte. Já não se morre em casa, evita-se mostrar um luto contínuo, espera-se que os vivos regressem (após o luto breve) o mais rapidamente às suas funções sociais (Baudrillard, 1976; Áries, 1989), e principalmente pede-se que não se choque os outros com a presença da morte. “Toda a nossa cultura é higiénica: visa expurgar a vida da morte” ... “Esterilizar a morte a todo o custo, vitrificá-la, criogenizá-la, climatizá-la, maquilhá-la, “desenhá-la”, persegui-la com a mesma animosidade como a sujidade, o sexo, o resíduo bacteriológico ou radioactivo” (Baudrillard, 1976:96). Mas será que este fenómeno acontece em qualquer localidade? Tem-se verificado que a abordagem da questão da morte com as crianças também não é de modo algum prejudicial, mas benéfico, tal como o comprovam os diversos estudos relacionados com a psicologia infantil e outros. Segundo Kovács (Vendruscolo, 2005:27) “Ao não falar, o adulto crê estar protegendo a criança, como se essa protecção aliviasse a dor e mudasse magicamente a realidade. O que ocorre é que a criança se sente confusa e desamparada sem ter com quem conversar.” Não é ocultando a realidade que a criança forma a consciência; pelo contrário, pode prejudicar e perpetuar, como denomina Morin (1970:33), o “traumatismo de morte”, que acompanha a sociedade ocidental. “Nunca é demasiado cedo para iniciar as discussões sobre a morte” (Schonfeld, 1993). Explorar a visão do culto dos mortos pelo olhar da criança, neste caso, de Meixide, através do registo fotográfico e pela entrevista é não só tentar perceber a sua visão, mas também entrar na visão do adulto, já que estando este relacionado com a criança, é o primeiro modelo – considerando que o adulto é o elo de ligação da criança com o mundo exterior – que serve de “cópia/imitação” para o desenvolvimento de aprendizagens, comportamentos e gostos dos mais novos. A imitação de comportamentos poderá ocorrer

através dos adultos, do contexto social e dos companheiros da mesma idade da criança (Ryalls, 2000), sendo estes até bastante relevantes. Mas o tema da morte e a forma como a criança se comporta ou deve comportar, só poderá ser transmitida pelo(s) adulto(s) mais próximo(s), por se tratar de um campo em que é imprescindível a “experiência”. Ryalls (ibid), citando Vygotsky, afirma que “os adultos são mais influentes no desenvolvimento cognitivo das crianças pela especialidade cultural que poderão fornecer à criança”. Independentemente de quem necessite de enculturação, os humanos só o poderão fazer pelo contacto com outros humanos, de modo a poderem aprender, para além de outras coisas, os comportamentos (aceites ou não aceites).

1.3. OBJECTIVOS DA INVESTIGAÇÃO

Os objectivos deste estudo são:

1. Investigar o que caracteriza a prática estética e os comportamentos relacionados dos adultos e crianças tidos no ritual do Dia de Todos os Santos e do Dia dos Mortos, na aldeia transmontana de Meixide;
2. Registrar e interpretar o uso e a simbologia das flores, das dedicatórias, da arquitectura funerária e outros objectos funerários, evidenciando se existem semelhanças ou diferenças na criação estética;
3. Reflectir como conceitos de estética e cultura se entrecruzam nas atitudes humanas da comunidade e do contexto em que se inserem.

1.4. QUESTÕES CHAVE

A investigação é desenvolvida atendendo às seguintes questões:

1. Como é entendida a morte na aldeia transmontana de Meixide?
2. Como é que a educação formal e informal de Meixide aborda o fenómeno da morte?
3. Qual é o papel da família na educação informal do conceito da morte?
4. Qual é o papel da mulher, do homem e da criança no cemitério e no ritual do Dia de Todos os Santos/Dia dos Mortos?
5. Qual a influência do ambiente socioeconómico, religioso e geográfico na expressão estética relacionada com a morte da população de Meixide?

Sumário

Este capítulo introduz o tema desta investigação que se relaciona com os rituais da morte do Dia de Todos os Santos e Dia dos Mortos na aldeia transmontana de Meixide. Descrevendo o problema da investigação, conclui-se que os seus objectivos relacionam-se com a apresentação e análise das expressões estéticas dos habitantes desta aldeia no contexto cemiterial dentro de uma cultura e sociedade específica, procurando compreender como a morte é entendida por diferentes faixas etárias e se existe algum tipo de transmissão de conhecimentos relacionados com a morte. As questões chave foram apresentadas para servirem de suporte para o desenvolvimento da investigação.

Capítulo 2 – REVISÃO DE LITERATURA

2.1. SOCIEDADE, MEMÓRIA E TRADIÇÃO

“...recordar é tornar o passado presente, é formar uma solidariedade com os antepassados”

Paul Connerton (1993:55)

Os seres humanos, do modo como agem, pensam e se relacionam, criam a sua sociedade, evoluindo na sua história particular. Com a mistura de indivíduos entre diferentes sociedades, efectua-se igualmente a mistura e transformação de ambas as sociedades/culturas, do colectivo. Deste modo, as sociedades inspiram-se em culturas exteriores a si que trazem conhecimentos já comprovados, cuja união actua na evolução histórica social, como sugere Maurice Godelier (1996:193). Esta evolução/transformação não é somente uma anulação de alguns elementos das antigas estruturas sociais e culturais, mas também a geração de novas realidades, que trazem consigo novos sentidos e funções. A evolução, deste modo, não é linear, mas sofre diferentes mudanças de percurso que fazem a sociedade estar em constante mutação.

Perante situações diferentes a sociedade cria códigos de conduta, que a comunidade se esforçará por cumprir de modo a que o grupo social seja coeso e que consiga sobreviver. Recorrendo à imaginação, que Henri Hatzfeld (1997:164-165) designa como a elaboração de “representações, de informações em geral ... cuja pertinência não está *ipso facto* garantida”, a humanidade, na expectativa de superação do conhecimento já adquirido, cria novas hipóteses ou dúvidas, evoluindo, ou pelo menos transformando tudo o que envolve a sociedade: a sua cultura, a sua política, a sua técnica, a sua religião, as suas tradições, rituais e outros. Sem imaginação, que é essencialmente simbólica, a sociedade extinguir-se-ia pela estagnação e pela impossibilidade de adaptação a novas situações.

Mas somente com a imaginação, a sociedade não é capaz de evoluir, sendo indispensável sempre uma ligação ao passado, que seja o alicerce de toda a comunidade. Essa ligação ao passado, Connerton (1993) designa por memória social, que não é a mesma coisa que reconstituição histórica (esta última controlada pela vontade dos historiadores). O mesmo autor (ibid:4) sugere que as imagens do passado e o conhecimento deste transmitem-se e conservam-se através de rituais (cerimónias comemorativas, práticas corporais, histórias narrativas e outros). O totalmente novo é inconcebível pelo facto de tudo o que possamos conhecer está ligado às experiências do passado, a um “sistema de expectativas”, como disse Connerton (1993:7), que vai direccionando as acções humanas, e que asseguram de alguma forma as novas experiências. Se nos rituais funerários, por exemplo, alguém não está familiarizado com os seus códigos, isso quer dizer que também não perceberá/compreenderá o ritual em si. Mesmo que a intenção é a da criação de um novo ritual, este terá por base sempre de algo anterior que sirva de exemplo e que seja motivo de ser melhorado. A memória social, que é inconsciente, une os indivíduos da sua comunidade pela partilha de um mesmo passado (e presente), legitimando a ordem social existente.

É possível distinguir, segundo Connerton (ibid:31), duas formas de trazer o passado ao presente. A primeira delas é pela representação, na qual o sujeito, movido inconscientemente, tem a necessidade/obrigatoriedade de repetição de algo. A segunda forma é a da recordação, que é livre e na qual o importante não é a exactidão da reprodução dos acontecimentos ou sentimentos, mas a sua construção. Para que seja possível a recordação, é essencial que haja uma codificação, que tanto pode ser semântica, como verbal e ou visual, mas que serve de dispositivo mnemónico (ponto de partida da recordação). Por exemplo, as fotografias são quase sempre um excelente meio que facilita e impulsiona a recordação. A codificação se for partilhada pelo mesmo grupo, permite que a recordação seja colectiva. Mas se os "mapas mentais" (códigos semânticos), como os chama o mesmo autor (1993:34), adquiridos na infância, forem distintos, porque as culturas/religiões ou géneros são distintos, então as suas memórias também serão diferentes. Daí que também as memórias de homens e de mulheres também possam ser diferentes, pelas vivências (educação e ocupações) tidas.

O sociólogo Maurice Halbwachs, que José Manuel Sobral (1999) menciona, defendeu a ideia de que "as recordações variam em função da classe social – ou seja, da posição social e da ocupação de quem recorda". Segundo Halbwachs, referido igualmente por Connerton (ibid:43-44), é pela pertença a um grupo social que os indivíduos conseguem reter as suas memórias. Por existir um apoio entre as pessoas de um mesmo grupo, a recordação é incitada, já que as memórias fazem parte de um conjunto de pensamentos e interesses comuns a essa comunidade. Connerton (1993:45) conclui que "conservamos as nossas recordações através da referência ao meio material que nos cerca". A sociedade ao dar códigos aos seus indivíduos possibilita-lhes a formulação das suas próprias memórias individuais. A memória social é originada e mantida segundo o processo inicial de retenção de representações mentais relativas ao passado de um grupo e pela posterior transmissão das memórias aos membros mais jovens desse grupo. Um caso facilmente identificável desta situação é o facto de serem as/os avós os principais transmissores de memórias aos seus netos, tal como o comprovam inúmeros casos literários. Sobral (1999), de uma maneira semelhante a Connerton, desenvolveu a noção de que a memória pode ser construída pela produção narrativa (e quando não existe a escrita, pela oralidade), ou através das práticas comemorativas (repetição ritualizada e evocativa de acontecimentos do passado), ou então pela selecção de certos artefactos (fotografias, monumentos, casas, brasões e objectos diversos ligados à história de um indivíduo, ou de uma comunidade) que servem de mementos.

A tradição engloba um "conjunto de doutrinas e práticas transmitidas de geração em geração", tal como exposto no website da Infopedia, que está relacionada com a memória do grupo social. A tradição e os costumes são distintos, apesar de parecerem ter o mesmo significado. Aquilo que os separa, como Hatzfeld conota (1997:43), é o facto de a tradição ter uma conotação mais "nobre", por estar relacionada com ideias conservadas, enquanto que os costumes, de conotação mais popular, ligam-se a actividades comuns.

O termo tradição – com origem na palavra latina *tradere*, que significa, segundo Anthony Giddens (2000:47), transmitir/guardar – tem o actual significado negativo nos dias de hoje a partir da ideia da modernidade (Época das Luzes, séc. XVIII), que repudiava tudo o que era do

passado, classificando-o de fruto de crença e de ignorância. Independentemente do sentido positivo ou negativo da tradição, as características que a definem, segundo o mesmo autor (ibid:49), são a repetição e o ritual.

A tradição pode ser transmitida de duas formas pela oralidade e/ou pela escrita. A diferença entre a tradição oral e a tradição escrita, segundo o mesmo autor (ibid:60), é que esta última é mais valorizada por registar os factos tal como eles são, sem transformações que a memória possa exercer ou sem inovações que os tempos propiciem. A tradição oral está sujeita a interpretações segundo os seus transmissores, que tanto a podem enriquecer, como podem deixar desaparecer aspectos únicos que conferem singularidade ao grupo social. De modo a evitar a perda das tradições, e como as alterações às tradições também são inevitáveis, estas ficam ao encargo (isto é, confiadas para a sua vigilância e protecção) de pessoas com estatuto especial (padres, sábios, sacerdotes ou outros). Modificando o tipo de cultura – da cultura oral para a cultura escrita – alteram-se as formas de retenção dos acontecimentos e sentimentos. Connerton (1993) intitula esta transição como a passagem da incorporação para a inscrição. Sendo a incorporação a prática social em que o corpo do próprio é o veículo de comunicação de memórias, a inscrição não é nada mais do que a forma de armazenamento de informação (quase sempre) intencional, que tanto pode ser a fotografia, o registo de vídeo, os livros, a internet e outras formas de registo. A prática social de inscrição dificulta a improvisação e a perda de informações. Com as mudanças dos contextos sociais (a política, a religião, a demografia ou de outro tipo de natureza) as tradições têm a possibilidade de se adaptarem, mas isto acontece também pela razão de que nem todos acreditam nas tradições, questionando-as, reavaliando-as e sugerindo novas opções. Isto não quer dizer que as transformações das tradições significam progresso, que sejam “melhores” do que as tradições anteriores. Como disse Hatzfeld (1997:57) e com quem concorda Deborah Hayes (1997:87), “...a tradição não para de evoluir” e não é uma acção directa da vontade/intenção dos seres humanos. À medida que o meio envolvente se modifica, o ser humano se vai adaptando e transformando também as suas atitudes, comportamentos, crenças e rituais. Se por um lado a tradição resiste para que as mudanças não aconteçam, conservando a forma de pensar e de agir de modo a que consiga exercer algum poder na sociedade, também tem a necessidade de se adaptar ao momento histórico do contexto social. Todos os dias surgem novas tradições e outras vão ficando pelo caminho. As tradições criam-se ou modificam-se sempre que existir uma razão para tal, como afirma o mesmo autor (ibid), sendo as influências nem sempre visíveis e muitas vezes só perceptíveis a longo prazo. Giddens (2000:51) disse que “as tradições são necessárias à sociedade”, por darem “continuidade e forma à vida” e por ser impossível viver sem regras estabelecidas, existindo o presente pela influência do passado. Halbwachs, citado por Connerton (1993:46), afirmou que como a sociedade existe se mantiver os seus membros unidos, a tendência desta é para se adaptar ao presente, mesmo que tenha que criar novos valores e tradições, mas de acordo com as tendências actuais. Hobsbawm e Ranger, citados por Giddens (2000:48), afirmaram que a tradição e os costumes “são usados como forças de poder”, e como este último autor sublinhou, “todas as tradições foram inventadas” (e não necessariamente nos tempos imemoriais), não existindo nenhuma “genuína”, isto é, que seja produto inteiramente de uma só cultura.

Mesmo o simbólico, já que relacionado com a tradição, está sujeito a alterações, de acordo com Hatzfeld (1997:65). Os objectos simbólicos tentam ser uma aproximação da realidade que representam, mas nunca conseguem “dizer” tudo, e como tal, proporcionam continuas tentativas para novas expressões. Assim sendo, novos objectos simbólicos vão aparecendo para designar ou para significar certos aspectos da realidade. As actividades simbólicas são necessárias por favorecerem a acção colectiva, contribuindo deste modo na organização da vida social.

Os gestos das actividades simbólicas surgem se não na totalidade pelo menos em grande parte de gestos de actividades técnicas/práticas. A forma, por exemplo, como se prepara a massa do pão antes da cozedura que é benzida para que “saia bem”, criou-se pela necessidade da confecção do pão. De forma idêntica, a necessidade de sepultar os mortos confunde-se com o ritual do enterro. Como Hatzfeld (1997:169) afirmou, “o ritual humano começaria por ser um gesto técnico, ... reorientado para a expressividade e para a comunicação...” pressupondo a existência do “outro” a quem se dirige. Esse “outro” que é imaginado e que impõe respeito.

Segundo Connerton (1993), é possível distinguir três tipos de memória:

1. a memória pessoal – relacionada com a história do passado individual, é a base para a compreensão da identidade de alguém;
2. a memória cognitiva – que como o nome indica, está relacionada com o conhecimento, em que não é necessário registar a forma como se tomou conhecimento das situações a recordar (basta ter a noção de ter ouvido no passado, por exemplo, uma palavra, para que a possamos utilizar no nosso vocabulário);
3. a “memória-hábito” – a capacidade de reprodução de uma acção, da qual normalmente não nos lembramos da primeira vez (por exemplo, a primeira vez em que lê-mos uma palavra) em que adquirimos o conhecimento.

Bergson, referido pelo mesmo autor (ibid:28), diferencia a memória que está relacionada com o hábito e a memória que consiste em recordação, em “acto mental”. O hábito pressupõe uma repetição de uma acção, enquanto que a recordação está relacionada com um momento único. Daí que seja difícil uma pessoa recordar-se, por exemplo, da primeira vez que foi ao cemitério, já que apesar da “raridade” da frequência com que se vá a este lugar, o mais provável é ser sempre mais do que uma vez. Ou seja, a ida ao cemitério faz parte de uma memória hábito, o que não invalida que dentro deste espaço a pessoa tenha recordações pessoais vivenciadas. Até porque, como adiante veremos, o facto de o cemitério ser um ponto de encontro, este pode sugerir recordações que se criarão a partir do relacionamento com os outros visitantes.

Os hábitos, mais do que competências técnicas, fazem parte do íntimo das pessoas, e como Connerton (1993:114-115) os designou, são “... um conhecimento e uma memória existente nas mãos e no corpo”, estando a cargo da performatividade habitual a transmissão e conservação da memória colectiva. Giddens (2000:49), por outro lado, relaciona os hábitos a características do comportamento individual, ao contrário das tradições (com o colectivo).

2.2. RITUAIS

“Os rituais ligam-nos ao passado, definem a nossa vida presente
e apontam caminhos para o futuro...”
Lind (2004:8)

“O essencial é que haja indivíduos reunidos, que sentimentos comuns sejam sentidos e
que se expressem em actos comuns. Tudo nos leva à mesma ideia: os ritos são,
essencialmente, os meios pelos quais o grupo social se reafirma periodicamente”.
Durkheim, citado por Segalen (1998:16)

Definição de ritual

No pensamento religioso ocidental é possível, pela visão dualista do universo (o bem e o mal, o puro e o impuro, o sagrado e o profano e etc.), distinguir segundo Durkheim, citado em Martine Segalen (1998), as crenças e os ritos. As crenças definem o que é sagrado e profano, estabelecendo as suas relações, enquanto que os ritos são regras de comportamento que influenciam o modo de existência do ser humano perante diversas situações.

Segalen (1998:23), equiparando ritos e rituais, descreve-os como “um conjunto de actos formalizados, expressivos, detentores de uma dimensão simbólica”. São expressivos, por simbolizarem sentimentos através das suas celebrações, como indica Connerton (1993:53). Lukes, citado pelo mesmo autor (ibid:52), definiu o ritual, de forma semelhante, como “a actividade orientada por normas, com carácter simbólico, que chama a atenção dos seus participantes para objectos de pensamento e de sentimento que estes pensam ter um significado especial”. O ritual acontece num tempo e espaço definidos, em que os seus agentes se comportam de uma forma preestabelecida e especial, usando a linguagem, os gestos, a postura corporal como formas de se expressar, e usando também objectos específicos com funções particulares no contexto da acção. A simbologia que cada ritual acarreta está intimamente ligada à cultura/sociedade que exerce o ritual e a sua linguagem é percebida de modo a que a acção faça algum sentido nesse contexto. Deste modo, o ritual só é visto como tal, quando tiver um significado compreensível e significativo pelos envolvidos, e quando é usado um código partilhado por estes. Os rituais dão valor e sentido à vida dos seus praticantes, por isso para os perceber é preciso fazer parte deles.

Características e funcionalidades dos rituais

Uma das características primordiais dos rituais é o factor repetitivo que o acompanha desde a sua criação. Uma vez criado, o ritual só existe se for repetido em espaços temporais definidos pela necessidade da colectividade e do indivíduo (podendo ser realizado diariamente, ou semanalmente, ou mensalmente, ou anualmente ou com outro tipo de intervalo), como anseia para que seja continuado no tempo através da transmissão de geração a geração. A característica de repetitividade dos rituais é vista pelos seus praticantes como uma acção “necessária/autêntica” (mesmo que a margem de manobra dos sentimentos seja limitada), unindo o presente ao passado, tal como diversas religiões o reivindicam, segundo Connerton (1993). Os gestos dos rituais, por serem repetidos, têm maior possibilidade de aceitação, que

Hatzfeld (1997:124) afirma que “beneficiam de algum modo de um pré-julgamento favorável”. Estes gestos podem superar a palavra, convidando a uma melhor participação do grupo. E como são repetidos, dificilmente tem algum tipo de inovação, como por exemplo depositar as flores numa campa. Connerton (ibid:70) define o ritual como uma linguagem performativa e formalizada, que pela sua repetição exacta mantém a sua estrutura mais ou menos invariável.

Como exemplo de um ritual que é praticamente invariável na sua estrutura, é o caso das missas religiosas, que são repetidas ano após ano segundo a mesma estrutura, sendo a leitura destas igual para todas as igrejas da religião católica no mesmo dia, tal como foi verificado em diversas conversas tidas com o Padre Fontes no ano de 2006. Como tinha dito, o facto de existir esta repetição, as possibilidades de actualização da religião católica com os tempos é extremamente limitada, e senão inexistente. Connerton (1993:70) associa a linguagem litúrgica a uma acção, um ritual, que pela sua característica de repetitividade é um “instrumento mnemónico”, que existe para facilitar a compreensão da vida (para o crente), mas também para ser uma forma de exercício de poder institucionalizado.

As características fundamentais nos rituais, segundo Rappaport, citado por Lind (2004), são:

- *Repetição* – de uma acção num contexto espacial e temporal específicos (sempre na mesma data, ou hora, ou outro tipo de cronologia);
- *Acção*;
- *Comportamento especial* por parte do participante no ritual;
- *Ordem* nos acontecimentos;
- *Estilo evocativo* – existe sempre algo que se pretende representar;
- *Dimensão colectiva*.

Connerton (1993) desenvolve a ideia de repetitividade dos rituais, enunciando que a repetição pelo “calendário” (temporal) é acompanhada pela repetição verbal e gestual.

Lind (2004), citando Imber-Black & Roberts, distingue as seguintes categorias de rituais:

- Rotinas diárias – rituais que são repetidos diariamente e que não realizados como um hábito, ou seja, sem reflexão;
- Tradições familiares – aniversários, convívios e outros;
- Celebrações – de dias festivos ou feriados de uma cultura específica;
- E rituais ligados ao ciclo de vida familiar – nascimentos, casamentos, funerais e outros que tenham acontecimento único (ou pelo menos raro) durante a vida.

Das funções mais importantes que Lind (2004) menciona, os rituais:

- gerem de uma mudança (por exemplo, as estações do ano, os nascimentos, a morte e outros), permitindo o alívio de muitas ansiedades relacionadas;
- assinalam transições e criam novas transições (estabilidade e mudança);
- (re)definirem as estruturas familiares e comunitárias (hierarquia, relações de poder e outros);
- são um meio de transmissão das crenças e valores da cultura, elaborando, deste modo, significados que contribuem para a criação da identidade;

- podem formar, exprimir e manter as relações interpessoais e facilitam a coordenação entre indivíduos de um mesmo contexto;
- facilitam a cura, como, por exemplo, na morte de alguém próximo;
- permitem celebrações de acontecimentos.

Ellen Dissanayake (1999:48) completa esta lista dizendo que os rituais explicam o inexplicável – o nascimento, a morte, os acidentes naturais e outros.

A finalidade colectiva dos rituais

A origem dos rituais pode ser colectiva ou privada, mas no final é sempre actividade colectiva simbólica, de acordo com Hatzfeld (1997:125-126), em que o fazer (acção) e o dizer (expressão) não se distinguem. Connerton (1993:71) exemplifica o carácter colectivo do ritual através da análise da linguagem litúrgica, na qual usando os pronomes “nós” e “eles” evidencia-se que o ritual é partilhado colectivamente e não uma acção de um indivíduo só. Como resposta a algo, o ritual é o fim da tensão e angústia que persegue o ser humano, aconselhando-o de como deve sentir e agir, mas não tendo hipótese de mudar o destino dos acontecimentos (os rituais funerários em nada mudam a natureza dos mortos). É aos rituais que se deve a educação dos sentimentos, como afirmou Hatzfeld (1997:130), “eles dizem-nos o que devemos pensar e sentir...”. Outro autor que concorda com esta afirmação é o antropólogo social Alfred Reginald Radcliff-Brown, citado por Milton Cohen (2002:10), que afirmou que os rituais da morte (e noutros rituais), como expressões colectivas, indicam como o indivíduo se deve sentir nestas situações. Os sentimentos passam a ser impostos, mas não deixam de ser sentimentos. O mesmo autor (ibid:130) desenvolve a ideia de que os sentimentos são criados a partir da mistura de duas diferentes naturezas, a simbólica, ou seja a social, e a do instinto. À resposta da morte de um parente, o ritual educa o ser humano a sentir e a agir em conformidade com o aceite, integrando e recriando a sua comunidade/sociedade. No ritual de homenagem aos mortos, cada participante age da sua maneira e na maior parte isoladamente, mas todos fazem os gestos que a sociedade lhes definiu: sabem que têm que tratar da campa, de colocar flores novas, de acender a vela e de rezar pelo morto. Tratando dos mortos, perpetua-se a ligação permanente às origens, dando sentido à existência. As expressões verbais que existem na linguagem verbal relacionada com a religião – os pedidos, as orações e outras – pressupõem certas atitudes – de veneração, submissão, gratidão e outras – que entram em vigor a partir do momento em que o ritual é iniciado (a enunciação verbal).

Na compreensão dos significados dos rituais é essencial estabelecer relações com os contextos em que foram realizados, tal como Connerton (1993:61) expôs. É necessário voltar atrás e investigar o contexto da criação/realização dos rituais, procurando respostas relativas à razão pela qual foi necessária a invenção destas “performances”.

Os rituais dão segurança e estabilidade aos elementos de uma cultura/sociedade porque preparam o ser para o dia-a-dia. Mesmo que a razão da existência de certos rituais não seja percebida, os elementos da sociedade tentam continuar esses rituais para continuarem a sentirem-se enquadrados na sua comunidade. Toda a vida é feita de rituais, desde o acordar de manhã, ou a maneira de como tomamos as nossas refeições, ou a maneira como

cumprimentamos alguém e etc. Os rituais relacionados com a morte têm o mesmo valor ou até mais do que os outros rituais do dia-a-dia, porque não é todos os dias que se lida directamente com a morte. Como tal, sendo a morte um desconhecimento para a sociedade, as pessoas sentem-se mais amparadas se seguirem os rituais da morte tal como lhes ensinaram os seus antepassados. Até porque não existe outra forma possível de lidar com a morte. Os rituais "providenciam um enquadramento para as nossas expectativas individuais e colectivas", como disse Wolfgang Lind (2004:7), oferecendo significados às nossas acções e recriando as relações que o indivíduo tem com a sua sociedade. Cohen (2002:11) afirmou que o ritual, ao estabelecer os papéis dos indivíduos na sociedade, diminui o risco de caos/confusão nesta, de geração de conflitos.

Assim sendo, os rituais da morte possibilitam à sociedade e aos indivíduos uma oportunidade para se adaptarem às mudanças dramáticas que acontecem na vida, já que a percepção final da morte de alguém é sempre difícil de ver como um facto real, segundo Hertz, referido em Cohen (2002:9). Howells, citado pelo mesmo autor (ibid), refere que os rituais da morte funcionam como elementos unificadores da sociedade, lembrando esta do final inevitável dos seus indivíduos, não deixando que a indiferença assale o mundo, como também o diz Lessa, referido no mesmo livro.

Ritual como performance de ligação ao passado

Os rituais são verdadeiros repositórios/armazéns de informações das sociedades específicas, das relações de poder exercidas nestas e, como Cohen (2002) afirmou, das relações sociais existentes entre os seus indivíduos (organizados segundo uma ordem específica). Como representações de um acontecimento passado, os rituais são, de acordo com Connerton (1993:63), "meios de transmissão da memória social". Os gestos praticados num ritual reclamam outros gestos primários, outrora realizados por diferentes actores e têm em vista a comunicação com "algo" ou "alguém". Assim, o ritual é a reencenação de uma narrativa de acontecimentos de um tempo passado. Num ritual funerário, por exemplo, é suposto haver o "outro", de um tempo passado, para lá da realidade que receba o gesto. O simbolismo gestual (a acção) juntando-se ao simbolismo lógico (a palavra) forma o ritual.

A performatividade do ritual é transparecida pela linguagem específica utilizada e pela postura que o corpo adquire. Numa missa, as pessoas são "lideradas" por um orador principal, proferindo, sempre que pedido, as palavras "especiais" e sabendo as posturas que devem ter em atenção nos momentos apropriados: ora levantam-se, ora sentam-se ou ajoelham-se. Sabem que podem dirigir-se ao altar somente quando são chamados para tal, e que tornam-se "oradores" somente quando o "orador" especial (detentor do poder) o pede (no caso da leitura de textos específicos, que serão comentados sempre pelo orador principal e nunca por outros, já que segundo Giddens [2000:49], é o único capaz de interpretar a verdade ritual, o verdadeiro significado). Na linguagem litúrgica aquele que fala ou pergunta não espera por resposta "audível fisicamente", por se tratar de um ritual, no qual não é esperado, nem desejado, o "debate". Cada um deve procurar as respostas em si, sendo conduzido pelo orador principal pela forma como este interpreta os textos litúrgicos.

Frente às campas, as pessoas oram pelos seus mortos, repetindo as “frases mágicas” para terem a “certeza relativa” de que as suas orações sejam atendidas. Existe a esperança de que “fazendo as coisas como lhes são mandadas” – a proferição da linguagem especial e a manutenção da postura especial do corpo –, que as preces sejam atendidas. A postura/atitude que o corpo adquire no momento do ritual – os gestos e os movimentos – indicam a relação da pessoa para com o ritual, sendo perceptível por aqueles que participarem neste, o propósito e o significado/mensagem transmitidos fisicamente. Ao ajoelhar-se ou ao erguer-se perante a campa ou durante o ritual da missa, evidenciam-se diferentes etapas dos rituais e a ligação da pessoa para com estes. Tanto os dizeres como os gestos (ambos formalizados), pelo seu poder performativo, tornam-se em sistemas mnemónicos eficazes para os seus agentes. Uma vez aprendidos, a sua repetição constante torna-se tão presente na memória daqueles que praticam os rituais, que não são questionados, tornando-se em gestos e linguagens “naturais/habituais”, em acções previsíveis.

Rituais de passagem

“Death ritual, like much of human behavior, is an expression of a cultural blueprint, of attitudes, values and ideals passed down by parents, and their parents, which an individual learns as a member of society.”
Cohen (2002:1)

No ciclo da vida existem pontos de viragem, de mudança, marcantes na vida do indivíduo que são destacadas através de rituais de passagem, cuja função serve não só para assinalar a transformação, como para preparar o indivíduo e os seus próximos para esta nova fase. Estes rituais celebram o nascimento, a adolescência, a passagem para a idade adulta, o noivado, o casamento e a morte, para além de outras datas marcantes na vida, como a finalização da escola ou o início do primeiro emprego e outros. A sociedade criou os ritos de passagem, como os intitulou Van Gennep, referido por Cohen (2002:6), como respostas cerimoniais para estes períodos críticos da vida de alguém. O padrão destes rituais é composto pela fase de “separação”, seguida de “transição” e concluída com “incorporação”. Cada uma destas fases pode ser mais importante do que outra, dependendo da ocasião ou do contexto cultural. Por exemplo, a “separação”, está evidenciada na morte e no nascimento de uma criança, e a de “transição” e “separação” na gravidez, no noivado, na morte e a “incorporação” no casamento.

A “separação” neste contexto é o abandono de um estatuto social e a aquisição de um novo, criando novas relações na estrutura social (o bebé que ao nascer entra no mundo dos vivos e a pessoa que ao morrer, junta-se ao mundo dos antecessores). Durante o tempo da “transição” o mundo envolvido estagna no tempo e as pessoas estão “libertas” das suas obrigações sociais para se prepararem para o final do ritual de passagem. O exemplo disto é a viúva em luto. A “incorporação”, como disse Cohen (ibid), é feita normalmente através de refeições comunitárias que ao unirem o grupo, este verifica a transformação concluída. Pode-se constatar isto em festas de aniversário, em casamentos, em celebrações de datas ou personalidades especiais, nos funerais e noutras ocasiões. Cohen (2002:7) cita Van Gennep: “All

are united to all, so that a complete and profound union is affected among the members of the group".

O ritual do carolo, celebrado em Meixide no final dos funerais, é uma prova disto. O grupo ao comer um pedaço de pão e/ou outros alimentos, testemunha/confirma e coloca um fim a uma transição/passagem (do mundo dos vivos para o mundo dos mortos), tornando a acontecido como realidade. Com este final, tudo volta ao mundo normal/habitual.

Victor Turner, um antropólogo cultural escocês e referência igualmente importante na matéria dos ritos de passagem, de forma idêntica destaca as três fases dos rituais de passagem, mas intitulando-as de: a fase pré-liminar (separação), a fase liminar (transição) e pós-liminar (incorporação) - informação que pode ser consultada na Wikipedia (s/d-6). Na fase liminar, mais uma vez, o indivíduo não possui status nem posição, demonstrando-o, no caso da morte de alguém através da aparência física dos enlutados (não se adornar, vestir-se com cores "neutras" que possibilitem uma certa invisibilidade da pessoa) e através da aparência psicológica (não festejar datas, mostrar a dor que sente pelo choro e outras manifestações). Enfim, não agir perante o mundo, dando a impressão de não estar nem no mundo do "antes", nem do "depois". A passagem para um novo estado é identificável a um renascimento, como chamou Gustavo Silva (2004:5) ao analisar a obra de Turner.

Breve referência histórica dos rituais da morte

A história da humanidade e dos seus cultos constrói-se pela descoberta e análise dos vestígios de corpos, de artefactos e de outros, sendo os mais antigos os relacionados com os rituais da morte. A forma como uma comunidade trata os seus mortos, segundo Fuster (2001), evidencia as crenças que tem sobre o que acontece após a morte, para além de fornecer um vasto leque de informações sobre as sociedades em que se realizavam os rituais da morte. O facto de existirem cemitérios, tumbas funerárias e outros indícios, aponta imediatamente a existência nas proximidades de cidades ou de comunidades, como disse o mesmo autor (ibid), já que os mortos raramente seriam deixados longe destas.

Os vestígios de rituais da morte remontam à época do homem de Neandertal, que viveu entre 300 000 e 28 000 anos atrás, apesar de as conclusões não serem uníssonas quanto à finalidade biológica (sepultar para não atrair animais necrófagos) ou simbólica (preocupação com o ser falecido e com o seu "futuro") destes rituais. Contudo, existem vestígios de enterros propositados dos Neandertais, como os esqueletos encontrados na gruta Shanidar situada no nordeste iraquiano, nos montes Zagros, datados entre 60 000 a 80 000 anos atrás. Pelo menos um dos esqueletos tem vestígios de pólen pré-histórico que indicam, segundo Solecki e Lietava, apontados em Çakir e Noyan (s/d), o uso das flores em rituais da morte. A quantidade considerável do pólen, bastante concentrada relativamente ao restante encontrado no solo em redor, indica que as flores que foram colocadas juntamente com o corpo – *Achillea* L, *Centaurea cyanus*, *Centaurea solstitialis*, *Muscari neglectum*, *Ephedra fragilis* e *Alcea rósea* – esteticamente muito apelativas (ver anexo I), tinham todas propriedades medicinais, segundo a Wikipedia (s/d-7) e Jeffrey H. Schwartz, citado por Morton (1998). Conforme a especialista em paleobotânica Arlette Leroi-Gourhan, de acordo com Schwartz (ibid), este pólen encontrado fez

parte do enterro deliberado, apesar de outros investigadores, como Sommer (Çakir e Noyan (s/d); Haviland-Jones *et al* (2005); Schwartz, citado por Morton (1998)), sugerirem a ideia de que as flores foram colocadas lá por roedores (especificamente por *meriones persicus*). Os opositores a esta ideia retorque que havendo na região somente entre 5 a 10% de plantas medicinais, seria bastante invulgar que, qualquer que fosse animal, as recolhesse, estando também fora de questão a acção do vento e de outros factores climáticos.

Independentemente de ter existido ou não o enterro com flores entre os Neandertais, o facto é que existem vestígios de sepulturas desde a época do Homem de Pequim – *Sinanthropus Erectus* – (500 000 anos atrás), em que os defuntos, com corpos pintados (uma prática que continuou com o Homem de Neandertal e os cro-magnons, que viveram entre 40 000 e 10 000 a.C.), eram enterrados com utensílios/objectos pessoais e até armas que os acompanharam na vida. Os homens cro-magnons, colocados em posições fetais, tinham uma grande quantidade de ossos e crânios de animais em redor da sepultura que sugeriam, segundo Cohen (2002:2), a possibilidade de existência de festas/rituais funerários.

Na Mesopotâmia foram construídas enormes construções funerárias, sendo as mais conhecidas: o Zígarate de Ur, datado entre 2113 e 2096 (a.C.), com 11 metros de altura; e a tumba de Dário I, do séc. VI (a.C.), um monumento funerário escavado no monte Husseim-Kuh.

Do Antigo Egipto os resquícios mais apelativos e significativos estão todos relacionados com o ritual da morte – as Mastabas e as Pirâmides – que serviam de morada para os nobres e faraós na vida após morte. Segundo as suas crenças, o morto depois de mumificado, deveria estar acompanhado pelos seus objectos pessoais, oferendas (incluindo comida) e escravos.

Nas civilizações mesoamericanas – desde 1300 (a.C.) e até 1697 (d.C.) –, que incluem os maias, os astecas, os incas, os olmecas e os zapotecas entre outros, a preocupação com os mortos deixou-nos vestígios de construções e ornamentos funerários.

Na Europa e Ásia, os túmulos funerários eram cobertos com terra, para que os mortos pudessem “repousar toda a eternidade porque, com o passar do tempo, o lugar tornar-se-ia irreconhecível”, como referido no website de Mistérios Antigos.



Fig. 2 Túmulo megalítico (c. 3000 a.C.) em Newgrange, Irlanda.

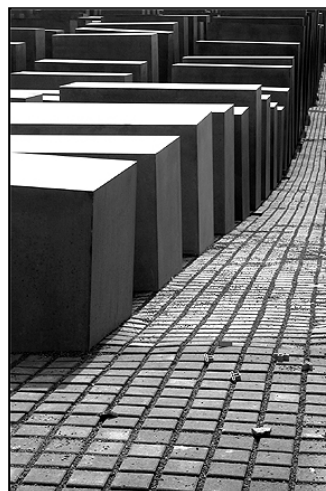


Fig. 3 Memorial ao Holocausto (2004), Berlim, Alemanha

Outras construções funerárias, de proporções maiores ou menores, sempre em vista de relembrar alguém que tinha vivido ou proporcionar um local de paz a ser habitado “noutra” vida, são abundantes, como o túmulo megalítico em Newgrange (c. 3000 a.C.) (fig. 2), o mausoléu de Halicarnasso (c. 350 a.C.) na Turquia, o Herodium (séc. I a.C.) em Jerusalém, o Taj Mahal (1630-1752) na Índia, o Memorial ao Holocausto, de 2004, na Alemanha (fig. 3), entre muitos outros que atravessam os tempos ou que vão surgindo no mundo contemporâneo.

Formas de rituais da morte

A maneira como um corpo de um morto era tratado variou mediante as condições e crenças das sociedades, sendo possível distinguir pelo menos duas actividades mais comuns: o enterramento (que poderia ter sido usado para protecção contra contaminações de doenças, para evitar os assaltos de animais selvagens, ou então para possibilitar o renascimento) e a cremação (de acordo com Lessa, em Cohen [2002:3], os motivos deste costume muito antigo eram o desejo dos nómadas de não deixarem ninguém para trás, o medo que os mortos retornassem à vida, o desejo de libertar a alma, a protecção contra animais selvagens ou espíritos malignos, e providenciar calor e conforto na vida do além. A posição do corpo sepultado variou, podendo estar flectido, sentado, de lado, de costas, de barriga para baixo e em alguns casos até na vertical. Os mortos eram deixados ao ar quando: não havia hipótese de tratar dos seus corpos, como acontecia por exemplo com os esquimós e com os habitantes do Tibete, que não poderiam nem enterrar, nem cremar; quando serviam de aviso aos indivíduos; ou quando o contacto do corpo “impuro” com os elementos sagrados (terra, fogo e água) era evitado.

Na sociedade católica portuguesa o ritual da morte (em caso de enterramento), nos dias de hoje, processa-se pelas seguintes fases:

- preparação do corpo (lavar, tratar do cabelo e da barba, maquilhar, tapar os buracos por onde possam sair os fluidos e vestir);
- exposição do corpo àqueles que se querem despedir do morto, acompanhada de expressões de tristeza e dor;
- proferição da missa fúnebre pelo padre, podendo existir referências à vida e feitos do defunto, acompanhada com orações pela alma deste;
- procissão até ao cemitério de carro e/ou a pé, em alguns casos passando uma última vez pela casa do morto;
- junto à campa, o padre faz mais algumas orações;
- as pessoas despedem-se do morto, dando-lhe um último beijo ou tocando na mão;
- o caixão é baixado e o coveiro cobre-o com a terra, terminando o funeral com a deposição de ramos de flores por cima da terra ou pedra sepulcral;
- as pessoas dispersam-se, cada um para seu lado, reunindo-se em alguns casos na casa do morto para partilharem um repasto.

Após o término do funeral, inicia-se o luto dos mais próximos parentes, podendo ser perceptível pelo uso de roupas negras ou escuras, não sendo permitida, ou então evitada, qualquer tipo de maquilhagem e ornamentação faustosa, bem como celebrações. A duração do luto é

estipulada pela relação de proximidade entre o morto e o enlutado, sendo mais longa nos casos de relação muito próxima. Durante este tempo, como diz Cohen (2002:3), o enlutado pode, e até deve, expressar a dor e saudade que sente, ficando de parte da vida normal da sociedade.

2.3. CERIMÓNIAS DE LEMBRANÇA DOS MORTOS

"todos que viveram no passado vivem em nós agora. Que possamos honrá-los como hóspedes valiosos"

Kahlil Gibran, citado por Mirella Faur (16.11.2001)

"... o vivo pode passar sem botas, mas o morto sem urna não vive" (Púchkin, Aleksandr (2002 [1ªed. 1830])

"O Cangalheiro" in *Novelas do defunto Ivan Petróvitch Bélkin*. Porto: Ambar , 68)

As cerimónias comemorativas, como formas de rituais específicos, são acções colectivas nas quais as pessoas são convidadas e onde cada um tem a sua função a cumprir. Segundo Lind (2004), os rituais têm partes fechadas – por exemplo, a homenagem aos mortos é sempre realizada no dia 1 e/ou 2 de Novembro – e partes abertas – cada participante do ritual de homenagem aos mortos expressa-se esteticamente da maneira como lhe convier melhor. Deste modo, as partes fechadas dos rituais são a base/estrutura para a sua realização. Nas cerimónias comemorativas é recordada a identidade da comunidade, de acordo com Connerton (1993), em que a atribuição de sentido ao passado é feita através da representação descritiva deste. Os dias festivos e os festivais desde os tempos remotos estavam associados à fertilidade e às colheitas das plantas ou então à homenagem aos mortos. A sua origem em acontecimentos específicos e a sua continuidade até aos dias de hoje deve-se em grande medida com as ligações religiosas existentes que perpetuaram esses acontecimentos pela criação/destacamento dos dias festivos. A função destes dias é o relembrar algo, servindo de uma oportunidade de transmissão de conhecimentos entre gerações mais idóneas e as mais jovens, sempre que os dias festivos estivessem ligados a tradições ou à criação de uma sociedade, e servindo igualmente de apoio para a compreensão do legado cultural.

Dos diferentes tipos de dias festivos, que são apontados por Gregory (2006), destacam-se os festivais relacionados com:

- as colheitas e os "dias de graça";
- a homenagem aos mortos;
- o terminar ou o iniciar de uma nova estação de ano;
- os dias comemorativos, em que Deuses ou personagens de valor histórico são relembrados;
- a cultura, valorizando e preservando tradições ou actividades culturais específicas.

Novos dias festivos e festivais são criados e muitas vezes não são mais do que adaptações e transformações de celebrações ancestrais. Tal como a sociedade não é imutável, também as suas tradições são reinventadas, como disse Giddens (2000:48) e novas ocasiões para celebrações são incentivadas (ver no anexo V alguns exemplos).

Verificarmos, ao longo da história, rituais com origens seculares dedicados à lembrança dos mortos, sendo estes característicos não só de um tipo de religião, nem de um tipo de cultura e sociedade, nem de um tipo de política, nem de um tipo de género sexual. Os objectivos destes rituais, celebrados pela comunidade e pelo indivíduo através da sua repetição, revestem-se de diversos aspectos como: apaziguamento dos espíritos, garantia de uma boa vida após a morte, pedidos de protecção contra desgraças e pedidos de generosidade, bem como de outros, tal como, por exemplo, servirem para relembrares-nos de que existiu alguém antes de nós e que nós um dia também faremos parte dos mortos. Na porta de entrada do cemitério da Golegã (situada no Ribatejo) está afixado um painel de azulejos que adverte para isto:

"Oh tu mortal que me vês
Olha bem para o que eu sou
Eu já fui o que tu és
E tu serás o que eu sou"

Os rituais de morte estavam relacionados com os cultos agrários e de fertilidade, tendo existido a crença, segundo Ramos (1998) e UFGNet (s/d), de que tal como as sementes, os mortos eram enterrados na esperança de ressurreição, podendo surgir a vida do "oculto". Como tal, Ramos (1998) aponta que inicialmente, os mortos eram celebrados num dia específico com "banquetes e orgias perto dos túmulos".

Dos rituais de lembrança dos mortos, independentemente do seu tempo de origem e das localidades onde foram criados, destacam-se o famoso ritual mexicano do "Día de los Muertos", o ritual céltico "Samhain", o ritual lituano "Vėlinės", o festival japonês "Obon", a "Festa dos Fantasmas Famintos" praticado na China, e o "Fet Ghede" da religião vodu. Mas muitos outros rituais existiram ou continuam a existir, como "Pitra Visarjana Amavasya" na Índia, "O Dia das almas errantes" no Tibete, "I Morti" na Sicília, o "Festival Soyol" e o "Festival Niman Kachina" dos povos nativos norte-americanos, entre outros apontados por Faur (2001). Pela íntima ligação que o Samhain teve na origem do Dia de Todos os Santos e do Dia dos Mortos na sociedade católica, a sua descrição é apresentada de seguida, ficando no anexo IV a descrição dos outros festivais mais relevantes a título de curiosidade.

Samhain

Faur (2001) conta que no antigo Egipto, durante a época baixa do rio Nilo, em Novembro, celebrava-se a morte do deus Osíris durante 6 dias. Neste festival "Isia" reencenava-se a morte e ressurreição do deus, como o podemos constatar também no site da Asociación Cultural Culturaclasica.com (s/d), e celebrava-se o retorno dos espíritos que visitavam os seus familiares, através de procissões, danças e cânticos. Os templos e as casas eram enfeitados com flores, iluminados com lamparinas para mostrar o caminho aos mortos, e oferendas de comidas e bebidas eram feitas. A data anunciava também o início do ano novo. Este ritual foi espalhado pela Europa e mantido, com algumas adaptações/transformações, pela civilização celta, originando o Samhain.

O ano céltico é composto em duas estações uma da "luz" (e calor) e outra da "escuridão" (e frio): o "Beltane" que se celebra no dia 1 de Maio e o "Samhain" ou "Samain", celebrado no dia 1 de Novembro (ou no dia, mais próxima desta data, em que surgia a lua nova) e que literalmente significa "o fim do verão" (e "Novembro"), representando a morte do deus do Verão Lugh, como é lido no artigo do website New-age (s/d) e no livro sob a direcção de Cheers (2006). Francoise Le Roux e Christian Guyonvarch (1993:137), traduzindo o nome Samain como "reunião", completam a informação dizendo que esta festa celta ocorria em dois anos/tempos e em dois mundos: acontecia num dia que não pertencia nem ao passado nem ao futuro (nem Verão, nem Inverno), e reunia o mundo dos vivos com o outro mundo, o "síd". Segundo os mesmos autores (ibid) e Freeman (s/d), Samhain era considerado a festividade mais importante do ano. Este festival, assemelhando-se ao ciclo natural da vida, celebrava a morte e o renascimento, o fim e o início de novas vidas, e como disse Nichols (2005), honrando o passado (os mortos) e prevendo o futuro (pela adivinhação). Aliás, segundo o mesmo autor, pelo facto de na crença celta o tempo ser cíclico, este dia (Samhain) era considerado como um dia sem tempo, o que possibilitava rever ou prever os outros dias. Através do Samhain iniciava-se a estação da "escuridão", já que nesta altura do ano os dias ficam cada vez mais curtos e mais frios pela falta do sol. Esta festividade marcava o final das colheitas e o primeiro dia do Inverno (o Novo Ano Celta, segundo Freeman [s/d]; Kevin Danaher, Nora Chadwick e F. Marian McNeill, referidos na Wikipedia (s/d-5); artigo da BBC [2002]; Faur [2001]), associado à morte humana. O povo celta acreditava que nesta altura as fronteiras entre o mundo dos mortos e dos vivos se diluíam, sendo os mortos convidados a voltarem às suas casas para serem lembrados e honrados. Na noite de Samhain, segundo Nichols (2005), os celtas abriam as campas dos mortos e iluminavam-nas com fogo de maneira a indicar-lhes o caminho de saída; ao mesmo tempo, colocavam lugares e comida à mesa para oferecer aos mortos recentes. Le Roux e Guyonvarch (1993:139) relatam que no folclore bretão existia a forte crença nos Anaon – os defuntos que voltavam a casa nessa noite. As entidades sobrenaturais e outros espíritos poderiam igualmente socializar com as pessoas nesta altura, de acordo com Wikipedia (ibid) e o artigo da BBC (ibid), através dos druidas.

Segundo o artigo da New-age (s/d), todos os frutos e sementes que não tivessem sido colhidos e armazenados até esta data, ficariam estragados pelo espírito maligno "puka" ou "pooka". Os animais eram guardados nos estábulos para passarem o Inverno abrigados, sendo alguns mortos após terem sido oferecidos aos deuses pagãos, conforme Freeman (s/d). Cheers (2006) descreve também a mesma ideia da matança do gado e diz que pedidos de protecção eram feitos aos mortos, contra os rigores do Inverno. Inúmeras eram as ofertas e sacrifícios praticados nesta data (reunindo as famílias em todas as actividades, desde a matança dos animais ao armazenamento das carnes) como forma de agradecimento pela prosperidade do ano e como forma de obter favores no próximo, especialmente por parte dos antepassados que tinham o poder de guiar os vivos quando satisfeitos. O festival incluía uma refeição comum, de acordo com o artigo da BBC (ibid). De forma semelhante, nos países nórdicos (escandinavos) na mesma data existia o "álfablót" que consistia no sacrifício aos elfos (seres que tinham o poder de comunicação com os antecessores) e no abençoar da comida, tradição que continua hoje

em dia numa religião revivalista nórdica Ásatrú, tal como é mencionado em The Global Oneness Commitment (s/d).

Durante a noite do ritual do Samhain era costume atear uma ou duas grandes fogueiras pelo meio das quais as pessoas (e até animais) passavam para se purificarem (segundo o artigo do History (s/d), os animais sacrificados [pelo menos os seus ossos] eram atirados ao fogo; Cheers [2006:213] aponta que a passagem dos animais entre duas fogueiras era realizada a 1 de Maio, no Beltane), dançando e cantando em seu redor. Também existia a tradição de atirarem para a fogueira objectos que simbolizavam os favores que eram aguardados por parte dos deuses, tal como refere Freeman (s/d). O sacrifício em si era justificável porque os celtas acreditavam na imortalidade da alma (mas não na reencarnação), acessível a todos os defuntos, como o afirmaram Le Roux e Guyonvarch (1993:133 e 142). A concepção celta do "outro" mundo visto como um paraíso, não contém nenhuma referência a inferno ou purgatório cristãos, porque tudo se resolvia em vida. Os elementos fogo e água estavam ambos relacionados com a morte na tradição celta, como o desenvolveram os mesmos autores (1993:134-135 e 143). O "outro" mundo localizava-se "para lá do mar, a oeste" ou "sob o mar ou fundo dos lagos" (para além de "nas colinas ou sob os outeiros"), o que significava que era pela água que se podia aceder a ele. O fogo era usado para queimar, nos tempos mais recuados, o chefe morto juntamente com todos os seus pertences: adereços, vestimentas, armas, animais e pessoas (mulher e concubinas). No Samhain, o fogo protegia os bons espíritos e afugentava os maus. Os fogos das casas eram extinguidos e cada família acendia o novo fogo do ano a partir desta(s) fogueira(s), com o intuito de terem uma protecção e de usufruir do calor desta(s). O fogo "original" servia de ponto de ligação entre toda a comunidade e, conforme o website New-age (s/d), representava simbolicamente o sol, cujo retorno se aguardava para devolver o calor e promover o crescimento. Da(s) fogueira(s) aproveitavam as cinzas para serem atiradas sobre os campos, de modo a protege-los dos rigores invernais. De acordo com o artigo da BBC (2002), durante a celebração do Samhain, era usual os celtas estarem mascarados com cabeças de animais e com peles. Usando os disfarces, os celtas tinham oportunidade de serem tomados por espíritos, o que ajudava na comunicação com estes (para além do vinho e/ou cerveja que estavam sempre presentes na festividade).

Com a purificação obtida através do Samhain iniciava-se a vida no interior e em introspecção, em semelhança às sementes que se vão desenvolvendo dentro da terra.

Nos dias de hoje, na Irlanda e na Escócia o Samhain, de acordo com a Wikipedia (s/d-5), foi substituído pelo Festival dos Mortos, o Féile na Marbh. Em algumas destas regiões, segundo Kevin Danaher, F. Marian McNeill e Anne Ross, referidos no mesmo site, ainda persiste o costume de reservar à mesa um lugar para o defunto na noite da festa de Samhain (a 31 de Outubro), e de partilhar histórias da vida deste.

Dia de Todos os Santos e Dia de Fiéis Defuntos

O Dia de Fiéis Defuntos, chamado também de Dia de Finados ou Dia dos Mortos, teve a sua origem no ritual do Dia de Todos os Santos, como uma continuação deste, como o aponta o site do Secretariado Nacional de Liturgia (s/d), e por esse motivo, tem todo o interesse em ser

estudado em conjunto com este, mesmo que possam ser celebrados em dias diferentes (1 e 2 de Novembro). Arnold Van Gennep, referido por Antonieta Costa (26.10.2003), fala da camuflagem que podemos verificar na junção de dois rituais – o dos santos e o dos mortos -, que já não permitem uma clara distinção entre os dois.

No sermão número 2, "Opera omnia", o abade S. Bernardo (1091-1153 d.C.), citado no site do Secretariado Nacional de Liturgia (s/d), explica que os santos não precisam das nossas orações porque já foram acolhidos pelo "Pai celeste" e como tal este dia de veneração da sua memória é mais útil ao crente do que aos santos. Celebrando um dia aos santos, reúne-se com estes e o objectivo é o de aprendizagem/imitação das suas acções. S. Bernardo termina o sermão aconselhando a intercessão pelos santos pela finalidade "de nos ser concedido pelo seu patrocínio o que as nossas possibilidades não alcançam". Segundo a mesma fonte (s/d), na Constituição Litúrgica nº104 e 111, pode-se averiguar que neste dia são os santos que intercedem pelos vivos:

"Os Santos, tendo atingido pela multiforme graça de Deus a perfeição e alcançado a salvação eterna, cantam hoje a Deus no Céu, o louvor perfeito e intercedem por nós. [...] É que as festas dos Santos proclamam as grandes obras de Cristo nos Seus servos e oferecem aos fiéis os bons exemplos a imitar."

Em comparação com o Dia de Fiéis Defuntos, os "nossos" mortos precisam das orações e visitas para se livrarem mais rapidamente do Purgatório e alcançarem mais depressa a paz eterna na companhia de Deus. Se no primeiro dia de Novembro a intenção é a de celebração festiva, o dia seguinte tem um carácter mais sombrio.

Evolução do Samhain: os festivais romanos pagãos

Com a invasão da grande parte do território celta, em 43 (d.C.), pelo Império Romano, o Samhain foi transformado e assimilado pela introdução de duas festividades romanas, a Feralia e a Pomona, de acordo com o website do History Channel (s/d) e do New-age (s/d). Feralia ("comemoração dos mortos") era uma festa celebrada pelos romanos inicialmente no último dia da Parentalia (parentatio virginis Vestalis), a 21 de Fevereiro, no dia em que se levava comida para os túmulos para se oferecer aos mortos, de acordo com o site The Concise Oxford Companion to Classical Literature (s/d). Wikipedia (s/d-1) menciona igualmente que Feralia era considerado um feriado religioso, dedicado a Júpiter. Margaret Imber (2002) faz uma descrição de Parentalia mencionando que esta festa dedicada aos defuntos (e principalmente aos pais mortos) ocorria entre 13 e 21 de Fevereiro, e que certas actividades eram interrompidas ou proibidas nesta altura, como o casamento e o fecho dos templos, por exemplo, sustentados também por Charles Le Goffic (2007). Um legado romano sobre a relação entre o culto dos mortos e o casamento, que em Portugal (e em Espanha igualmente) se pode ver em certos provérbios, tal como o descreve Teófilo Braga (1995:149): "À terça-feira / Não cases a filha, / Nem lances a teia" (terça-feira, dedicada ao Deus Marte, aquele que dirigia as almas dos mortos). Mesmo hoje em dia, os italianos aproveitam o dia 2 de Novembro, o Dia dos Mortos, para anunciar noivados ou pedir em casamento, como se pode ver no site da Catholic Culture

(s/d), em que o anel de noivado era embrulhado numa caixa cheia de “fave dei morti” (bolinhos de amêndoa que se come somente neste dia). Durante a semana da Parentalia, os cemitérios eram visitados em família, e pequenos sacrifícios – pão, vinho, frutas e flores – em homenagem aos mortos eram realizados, criando um ambiente calmo e pensativo. A Feralia tinha contudo uma conotação mais sombria, envolvendo actos de feitiçaria e de sacrifício de animais, como ovelhas, em honra dos mortos, como o diz a Imber (2002). A 22 de Fevereiro, celebrava-se a Carista ou Caristia (“Gara Cognatio”), para reforçar a união da família (viva), pela refeição e pelos sacrifícios dedicados aos deuses de cada casa (“Lares”), e reflectindo sobre os antepassados, como podemos ver em “Le *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaine*” (1877-1919). Ovídio, citado por Le Goffic (ibid), descreveu a Caristia como :

Après la visite aux tombeaux et aux proches qui ne sont plus, dit-il, il est doux de se tourner vers les vivants ; après tant de pertes, il est doux de voir ce qui reste de notre sang et, les progrès de notre descendance.

O festival Pomonia era dedicado em honra da deusa Pomona, deusa das frutas e das árvores, ou das árvores de fruto, como se diz no dicionário referido acima (1877-1919), e celebrado a 1 de Novembro (no tempo das colheitas). Segundo a Wikipedia (s/d-1) e o dicionário de Daremberg & Saglio (1877-1919:1100), os romanos homenageavam os defuntos na festividade apelidada Lemuria, que decorria a 9, 11 e 13 de Maio, distinguindo-se da Parentalia pelo seu carácter unicamente privado, mas suspendendo igualmente as actividades sociais como os casamentos, por exemplo. Nesta data, os espíritos famintos podiam visitar as suas anteriores habitações e como tal, o pai (o homem de família) atirava para trás das costas, nove vezes consecutivas, favas pretas, pronunciando: “Je jette ces fèves et par elles je me rachète, moi et les miens.” Após isto, mandava os espíritos sair de casa: “Mânes de la famille, sortez!” (ibid).

Outra data relacionada com o culto dos mortos, é a da festividade romana Rosalia, referida por Vasconcelos (1938:1346) e no dicionário de Daremberg & Saglio (1877-1919:895), durante a qual as pessoas visitavam os cemitérios para colocar flores sobre os túmulos, tal continua a acontecer nos dias de hoje. Rosalia ou Rosaria, ou ainda Rusallia (“festival das rosas”), celebrada em família cinquenta dias depois da Páscoa (Maio ou Junho; no calendário de Constantino, a festa estava determinada para o dia 23 de Maio), era dedicada à deusa Flora (protectora da vegetação), e estava ligada igualmente aos cultos da fertilidade (agricultura), como o destaca Mushynka (s/d). Segundo o dicionário de Daremberg & Saglio (ibid), os gregos e os romanos acreditavam no toque de graça (uma visão poética) que uma flor, mesmo que durasse somente um dia, poderia dar ao ambiente fúnebre e pesado, em semelhança ao mistério da morte, que significava o início de uma nova existência. Ao colocarem as flores sobre os túmulos dos seus mortos, os vivos recebiam em troca a “personalidade” destes, o que estimulou a criação de “cepotaphia” (jardim funerário em torno dos túmulos), de guirlandas e bouquets de flores como formas de homenagem. Citando um poeta greco-romano no mesmo dicionário (1877-1919:895):

Des fleurs en grand nombre ont poussé sur le tombeau récent, non pas la ronce sauvage, ni la triste ivraie, mais des violettes, de la marjolaine, le Vibius, et du narcisse délicat : tout à l'entour de toi la terre s'est couverte des roses.

, demonstra-se a preocupação estética com as flores escolhidas para o espaço funerário – as violetas, manjerona, narcisos e muitas rosas. A festividade incluía um banquete e uma distribuição de rosas entre os vivos, depois de depostas sobre os túmulos. Um epitáfio romano menciona que no ano, os mortos eram homenageados em quatro ocasiões, como se pode ler neste dicionário (ibid): no aniversário de nascimento, no tempo das rosas (Rosalia), no tempo das violetas e na festa Parentalia.

Romanos cristãos: Dia de Todos os Santos e Dia de Fiéis Defuntos

Com a cristianização, lentamente o Samhain, que já era uma junção de Pomona e Feralia, foi transformado em Hallwmas (All Hallow's Day), no Dia de Todos os Santos, dia em que se comemora as almas dos santos canonizados, como o afirmou Le Roux e Guyonvarch (1993:137). A introdução do calendário romano com meses fixos, fixou igualmente a data deste ritual para o dia 1 de Novembro, já não dependendo das fases da lua (como se observava na tradição celta). Na noite anterior (31 de Outubro) celebra-se o Halloween –All Hallow's Eve, All Saints' Eve, ou Hollantide – e no dia posterior (2 de Novembro) celebra-se o Dia dos Finados, em que são realizadas orações dirigidas àqueles que se encontram no purgatório, à espera de entrarem no paraíso. Segundo o artigo do New. age (s/d), na primeira tradição cristã, na véspera do dia 1 de Novembro, as almas eram soltas do purgatório por 48 horas.

Os romanos quando iniciaram a conquista do mundo para a formação do seu Império depararam-se com religiões de diferentes culturas com as quais conviveram e no caso da região europeia, a tradição celta era a que vigorava. Como tal, a tradição celta Samhain foi absorvida e transformada, de modo que o ritual pagão pudesse continuar a ser realizado pelas populações europeias, mas agora com um cunho religioso aceite, com o cristianismo já na nossa era. Esta transformação não foi imediata e os primeiros escritos que falam de uma festa dedicada à homenagem de mortos, e, neste caso, de mártires, são da autoria de Santo Ephraem o Sírio (?-373d.C.), como o apontam o site Intrage (s/d) e Mershman (s/d), e também na 74ª homilia do S.João Crisóstomo (407 d.C.), apesar de haver algumas referências já no séc. II (d.C.). No mundo cristão, a crucificação de Jesus Cristo levou à sua lembrança quase diária, ou pelo menos semanal na missa dominical, mas também todos os mártires eram lembrados através das visitas aos seus túmulos nas catacumbas. A celebração de homenagem aos mortos acontecia a 13 de Maio e teve a sua origem no facto de que as perseguições de cristãos geraram uma quantidade enorme de mártires que não podiam ser esquecidos e deixar de ser venerados pela religião católica.

O calendário católico tem cada dia dedicado a um santo ou a um mártir que tenha morrido por Cristo, mas como o número destes ascende em muito, se contarmos com o facto de que nem todos são casos conhecidos, não permitindo atribuir-lhes um dia específico, surgiu a ideia de dedicar um dia para todos os mártires conhecidos e desconhecidos. Segundo Reichmann

(s/d) e o site da Intrage (s/d), em 609 (d.C.) o Papa Bonifácio IV dedicou o Panteão de Roma à Virgem Maria e a todos os mártires. A passagem da data para o dia 1 de Novembro suscita algumas dúvidas e existem várias versões do acontecido. Uma delas (de acordo com a mesma fonte [s/d]) conta que nos finais do séc. VIII (d.C.), um conselheiro de Carlos Magno, Alcuino, propôs a celebração para os dias 31 de Outubro e 1 e 2 de Novembro como forma de cristianização da tradição celta de final de ano. Como tal, em 835 (d.C.) o Papa Gregório IV (papa entre 827-844 d.C.) institucionalizou oficialmente estas datas para toda a Igreja, transferindo a data de 13 de Maio para 1 de Novembro, dedicado a todos os santos e mártires conhecidos e desconhecidos, e dando-lhe o nome de o Dia de Todos os Santos. O Papa Gregório III (papado entre 731-741 d.C.) mandou edificar na Basílica de S. Pedro a capela de Todos os Santos, e segundo outra versão foi ele quem instituiu o 1 de Novembro como Dia de Todos os Santos, como aponta Marshman (s/d). Esta tentativa de aniquilar o culto pagão não foi totalmente eficaz, já que a festa do Halloween (transformação da palavra da véspera do Dia de Todos os Santos em inglês) bem estipulada nos dias de hoje persiste e cada vez mais se prolifera devido às suas características comerciais (que não possuía outrora) e cada vez menos religiosa.

Segundo Phillippe Ariès (2000:188), a data de intercessão pelos mortos era celebrada, dependendo das localidades, a 26 de Janeiro, a 17 de Dezembro, a 2ªFeira de Pentecostes e no dia dos santos Macabeus. Em 998 (d.C.) (segundo Ariès [2000:188] foi em 1048 d.C.) foi dedicado o 2 de Novembro à homenagem dos defuntos – Dia dos Mortos, Dia de Fiéis Defuntos ou Dia dos Finados – pelo abade Odilon de Cluny (962-1048), crente no contacto que os mortos estabeleciam com os vivos neste dia. Esta sugestão ao abade foi dada segundo um relato que teve por parte de um peregrino que tinha dado às margens de uma ilha abandonada (segundo Ariès [2000:188] Sicília). Nesta ilha, que ficava a caminho para a Terra Santa, o peregrino, abordado por um eremita, ficou conhecedor através de uma revelação divina de que as almas que estavam no Purgatório precisavam de ser salvas pela oração feita especialmente pelos monges de Cluny. Depois de ter tido este conhecimento do sucedido, o abade Odilon ordenou que nos seus mosteiros da sua congregação anualmente se homenageasse nesta data todos os defuntos crentes, não ficando desta forma esquecido nenhum crente. A ideia rapidamente passou para as outras congregações como a beneditina e a cartusiana, de acordo com Marshman (s/d), e segundo Ares (ibid) foi somente no século XIII que se estendeu a toda a igreja latina. Guido Spuri (31.10.2006) expõe a ideia de que foi com este abade que também surgiu a tradição dos “fave dei morti” (bolinhos de amêndoa típicos em Itália e que se come no dia 2 de Novembro). Estes bolinhos, em quantidade a dobrar, eram entregues aos monges que passavam o dia e noite a rezarem pelos mortos.

Na diocese de Liège (França) o Dia de Fiéis Defuntos começou a ser comemorado com o bispo Notger (?-1008) e em Milão a 15 de Outubro iniciou-se igualmente a celebração com o bispo Otricus (1120-25). Em 1474, segundo a Intrage (s/d), o Papa Sisto IV expandiu as oitavas ordenou que as orações fossem obrigatórias na Igreja Ocidental, como união da igreja “gloriosa” com a igreja “sofredora”. A ideia de instituição de um dia dedicado aos mortos foi a de que as almas

que estavam presas no Purgatório, presas ainda aos seus pecados terrenos, só poderiam se salvar pelas orações que os vivos lhes dedicariam nesse dia.

Com o destacamento de um dia para os fiéis defuntos, Ruth Reichmann (s/d) diz que a importância que outrora teve o Dia de Todos os Santos foi diminuído, até porque as pessoas estiveram sempre mais preocupadas com o bem estar dos seus familiares e amigos mortos, do que com os desconhecidos. Isso vê-se na forma como dedicam o seu esforço em tornar a ocasião especial, criando "objectos/ambientes especiais": missas de lembrança, procissões até ao cemitério, decorações com flores e outros bens, tudo com a intenção de diminuir o sofrimento das almas no Purgatório (ou então a sua perda). O costume de lembrar os mortos nos seus aniversários de morte pode ter sido visto como uma celebração de uma nova vida – a vida eterna –, como o diz a mesma autora (ibid), o que poderia também explicar o facto de ter sido bastante usual os pais porem aos filhos os nomes dos santos ou mártires do dia do nascimento. Assim, celebrava-se anualmente no dia específico quer o santo quer a pessoa viva.

Contudo, como o disse o Papa João Paulo II, citado por Eduardo Cattaneo (s/d), a religião católica dá grande valor à intercessão pelos mortos, já que: "O Senhor sempre se comove pelas súplicas de seus filhos, porque é Deus de vivos". E como tal, o acto de rezar pelos mortos é antes de mais o rezar pela "salvação de todos os seres humanos", dando valor à ressurreição de Cristo.

A característica mais comum de tristeza e luto que envolve estes dias, pela lembrança dos próximos que já não se encontram entre os vivos, apesar de não ser ensinado pela religião cristã, é o que realmente se constata. Segundo o Secretariado Nacional de Liturgia (s/d), trata-se de dias de esperança e de oração:

[...] porque sabemos que os nossos irmãos ressurgirão em Cristo para uma vida nova. [...] No Sacrifício da Missa, com efeito, o Sangue de Cristo lavará as culpas e alcançará a misericórdia de Deus para os nossos irmãos que adormeceram na paz com Ele, de modo que, acabada a Sua purificação, sejam admitidos no Seu Reino.

Da mesma forma que Deus ouve as preces dos crentes (de acordo com o texto anterior), também a fome que os pobres e mendigos passavam, levava-os a andarem de porta em porta a pedir comida, tal como podemos ver no livro "Os dois cavaleiros de Verona" de Shakespeare (01.05.2001): "[...] a falar em tom plangente, como mendigo em dia de Todos os Santos".

Dia de Todos os Santos e o Dia de Fiéis Defuntos na actualidade

"Nos Fiéis Defuntos, colocam-se velas, candeias, veladores, lampiões, no cemitério, no adro e em casa, para alumiar às almas. Deixam-se arder dia e noite. Em todos os lares, ao serão, especialmente no Inverno, são rezadas muitas orações diárias pelas almas."

António Lourenço Fontes (1979:118)

Nos dias de hoje, em Portugal, o Dia de Todos os Santos e o Dia de Finados por vezes juntam-se no mesmo dia, no dia 1 de Novembro, por ser feriado nacional, o que possibilita às pessoas

desloquem-se aos cemitérios com tempo. A preparação para o feriado é normalmente feita no último domingo disponível e consiste em:

- arranjar as campas do cemitério se necessário;
- limpar e deitar fora as flores velhas;
- decorar as campas com flores frescas (naturais ou de plástico, mas que têm que ser novas) e com velas (de preferência muitas) acesas (estas têm que se manter assim durante a noite).

Nos dias 1 e/ou 2 de Novembro, as pessoas juntam-se na igreja para assistirem à missa dos defuntos, concluindo com uma visita em procissão ou não (dependendo da distância entre a igreja e o cemitério, ou dependendo de outros factores) ao cemitério, às campas dos familiares e amigos. As famílias juntam-se para prestar homenagem aos seus mortos acendendo as velas se estiverem apagadas e rezando por estes. Segundo Ramos (1998), é possível distinguir duas formas diferentes de expressão neste ritual: a de exteriorização (mostrar que se sente alguma coisa pelos mortos pelo facto de se fazer uma visita aos túmulos) e a de interiorização (a oração pelos mortos "santifica o sentimento").

Tratando-se de um ritual cada vez mais comercial (os gastos no restauro das sepulturas e na compra de flores, coroas e velas chegam a ser exorbitantes especialmente para quem não tem muitas possibilidades económicas) e emotivo, continua a ser uma forma de união das famílias (momento de união das famílias e da comunidade num evento), apesar de as novas tecnologias como a Internet abrirem novas possibilidades para a lembrança dos mortos. Cada vez mais vão surgindo os memoriais electrónicos e os velórios/funerais virtuais que permitem a lembrança também por aqueles que estão afastados dos cemitérios e que não têm outra forma de prestar homenagem. Contudo, o ritual como não desaparece, mas se adapta à actualidade, continua a defender a ideia que Julie (2004) expôs, segundo a qual há sempre alguma coisa que se pode fazer pelos mortos, como eles podem fazer alguma coisa por nós (a necessidade de ligação entre ambos os mundos). Orando pelos mortos, dá-se-lhes a possibilidade de se libertarem do Purgatório e entrarem no Paraíso, segundo Jack Goody (citado pelo mesmo autor [ibid]).

A influência dos mortos na vida dos vivos pode ser marcada (segundo as crenças) pela insistência em colocar as flores, que demonstram a dedicação destes para com os seus falecidos, e que é algo que tem uma duração mais visível (fisicamente) do que a oração, que demora uns minutos e que deixa depois de ser proferida de existir. Contudo, segundo a Constituição Apostólica *Indulgentiarum Doctrina* (Norma 16: EDREL 2389), referida no site da Agência Ecclesia (02.11.2006), dá mais valor à oração e à visita dos defuntos, do que ao arranjo estético que se possa fazer:

A obra prescrita para ganhar uma indulgência plenária anexa a uma igreja ou oratório é a visita piedosa dos mesmos, e a reza, neles, da oração dominical e do símbolo da fé.

As localidades onde é mais visível a forte dedicação de flores aos mortos estão relacionadas com a religião católica, segundo Julie (2004). Continua a existir em muitas localidades a crença

católica de que nesta época os mortos visitam a terra dos vivos, e por isso não faltam casos em que a oferenda de comidas também é feita, de acordo com Reichmann (s/d).

Halloween

A festa do Halloween, de origem celta do Samhain, foi para o continente americano nos anos 40 do século XIX, com a grande vaga de emigração dos irlandeses. Acreditando que nesta época outonal os mortos voltavam à terra para se alimentarem e para levarem consigo companhia, os vivos evitavam de sair à rua, e saindo somente se mascarados, para não serem reconhecidos, como o aponta Paulo Ferreira (s/d).



Fig. 4 Abóbora esculpida para o Halloween

Celebrada na noite 31 de Outubro para 1 de Novembro, com cariz festivo e já não tão soturno, a festa é quase inteiramente dedicada às crianças, que mascarando-se de seres malévolos (bruxas, vampiros e outros), andam de porta em porta dizendo: "trick or treat" ("partida ou doce"). Basicamente as dádivas são compostas por doces e guloseimas (rebuçados, chupa-chupas, chocolates e outros). No caso de não receberem nada, as crianças fazem algum tipo de travessura. A origem desta prática de pedir por doces e frutas também é irlandesa, segundo a qual nesta noite os duendes (vistos como seres negativos) passavam de casa em casa para pregarem partidas aos humanos. Isto só podia ser evitado se as pessoas deixassem ofertas à porta das suas casas.

Outra explicação pode ser lida no site da Escuela Internacional (s/d), que sugerem que a tradição do "doce ou partida" está relacionada com a perseguição dos católicos pelos protestantes na Inglaterra dos séculos XVI-XVII. Grupos de protestantes mascarados visitavam os católicos e exigiam cerveja e bolos, dizendo-lhes: "trick or treat".

A tradição das abóboras iluminadas (fig. 4), provem da lenda antiga em que um homem chamado Jack depois de ter morrido não teve acesso nem ao céu, nem ao inferno, o que o obrigou a vagar pelo mundo munido de uma lanterna feita a partir de um carvão incandescente colocado no interior de um nabo. No continente americano, a base da iluminação passou a ser a abóbora pela quantidade mais abundante desta relativamente ao nabo, como o diz Pedro Ferreira (s/d). Deste modo, a nova tradição é a de colocação à porta de casa de uma abóbora, na qual (depois de esvaziada) faz-se uns buracos a tentar representar o nariz, a boca e os olhos, e no fim acendendo uma vela no seu interior. A cronologia que apresenta a evolução das festividades de Halloween podem ser consultadas no anexo VIII.

Banquetes funerários

"Põe o teu pão e o teu vinho sobre a sepultura do justo"

Tobias (4:18)

O culto dos mortos, muito anterior ao culto dos deuses na raça árica (antigos antepassados da família indo-europeia), como o afirma Fustel de Coulanges (2006), e citado igualmente em

Braga (1995:149), tinha em atenção a noção de família, que no grego significa “aqueles que estão juntos do mesmo lar” (ibid:148), incluindo os antepassados, que não poderiam ser esquecidos. Nos tempos mais remotos à antiguidade greco-romana, os mortos eram sepultados “dentro da propriedade da família, no centro da casa”, como o diz Coulanges (2006), mantendo-se desta forma imortais e adorados/respeitados no seio da família.

Nas ocasiões mais importantes da vida das pessoas, a forma mais comum de celebração ou de afirmação dos acontecimentos era e continua a ser a partilha de uma refeição. Todos os rituais de passagem contêm-na, desde os ligados ao nascimento até aos da morte. Deste modo, até na lembrança de alguém que “nos pertenceu” o ser humano faz(ia) uma refeição/banquete funerário em sua homenagem.

A razão que levava os vivos a darem comida aos mortos periodicamente tem as suas origens nos tempos antigos, nas tradições anteriores à cristianização – na antiguidade egípcia, mas também na dos romanos, dos gregos, nos hindus (civilizações indo-europeias). Os egípcios, com o medo de que o morto passasse fome, tinham a obrigação de alimentarem o seu “ka” (alma), oferecendo-lhe, como tal, pão e, se possível, carne e vinho, como o aponta Jacob (2003:68). Antonieta Costa (26.10.2003) também fala do costume de nesta altura do ano – no culto a Osíris – os egípcios oferecerem comida aos mortos, deixando-a à porta da casa. Nas civilizações greco-romanas, ao acreditarem que um morto era um deus (um deus da família), um ser sagrado (e todos os mortos como eram iguais, como deuses também o eram), tinham a obrigação moral de lhe dar alimentos e comida, como o disse Fustel de Coulanges (1864), baseando-se em diversos textos, entre os quais um de Porfírio (século III d.C.) intitulado “Da Abstinência do Alimento Animal” (livro II; 37), que diz:

Acredita-se que, se não dermos nenhuma atenção a esses mortos, e negligenciarmos seu culto, eles nos castigam, e que, pelo contrário, nos protegem se os tornarmos propícios mediante nossas ofertas.

Para os gregos, os mortos eram deuses subterrâneos, enquanto os romanos os apelidavam de deuses Manes, considerando os seus túmulos como templos. Como seres benfeitores e felizes só se poderiam manter como tal, se recebessem as oferendas de alimentos, os banquetes funerários. Caso contrário, eram temidos por poderem provocar doenças e morte nos vivos e até por “esterilizarem” a terra. E esse é o medo, “medo das almas do outro mundo”, que subsistiu pelo menos até ao século XX em Portugal, como o disse Braga (1995:175). A noção de culto dos mortos, na antiguidade greco-romana e na Índia, estava profundamente relacionada com a noção dos mortos da unidade familiar, ou seja, era um culto aos antepassados. Cada família tinha que ofertar os seus antepassados, que não permitiam que um estranho se introduzisse nos cultos, incluindo no banquete funerário. Os gregos, como o diz Coulanges (2006), davam o nome ao culto dos mortos de “pratiázein”, e os romanos chamavam-no “parentalia”, porque as preces e oferendas só podiam ser dedicadas aos antepassados da família, propiciando um tipo de religião “doméstica”, no termo do mesmo historiador, com rituais privados, que podiam ser transmitidos somente entre gerações (pelo homem e nunca pela mulher). Teófilo Braga (1995:149) conta que em Portugal a família era liderada pelo homem (tal

como nas antigas civilizações grega e romana) e a sua mulher, a partir do momento em que se casa-se com este, tinha que abjurar do culto dos seus antepassados através de um ritual específico, para que não se profanasse os “actos culturais do seu marido”.

Em certos dias do ano, cada família tinha por obrigação dar comida e bebida aos seus antepassados, para não sofrerem de fome eterna, como pode ser visto nos textos de Ovídio e de Virgílio, citados por Coulanges (2006), descrevendo em pormenor as cerimónias. Os túmulos eram decorados com “grandes grinaldas de folhas e flores, ofereciam-se doces, frutas, sal, fazendo sobre a terra libações de leite e vinho, ou mesmo regando-a com o sangue de alguma vítima”. Todos os alimentos e bebidas dedicados aos mortos não podiam ser ingeridos pelos vivos, como o diz o mesmo autor (ibid), pois os líquidos eram derramados na terra do túmulo e os sólidos eram introduzidos por um buraco neste (o mesmo é referido por Jensen [2005]), tudo acompanhado de invocações rituais a convidar o morto para o repasto. Os animais sacrificados tinham que ser no fim do ritual queimados, e nos cemitérios gregos e romanos existiam espaços especiais para a confecção dos alimentos e para os sacrifícios (nos romanos eram conhecidos por “culina”).

A crença generalizada de que o morto precisaria de bens consumíveis e materiais como a alimentação e as armas e outros adereços, está baseada nas suas necessidades do outro mundo, a pós-morte. A alimentação, como fonte de vida, também seria necessária na “outra” vida, o que se transpareceu quer nos funerais, quer nas actividades de lembrança dos mortos, tidas durante o ano.

Como tal, Teófilo Braga (1995:166-167) diz que a tradição de fazer banquetes funerários já era comum para além dos gregos (“Colybes” – distribuição de frutas e de legumes) e romanos, entre os egípcios, os lituanos (hidromel, cerveja e leite), os russos e entre muitos outros povos. Na antiga Roma, chamava-se ao banquete funerário “refrigerium interim”, como o diz Jensen (2005:2), do qual existem fontes escritas que falam nos excessos de alimentos que apareciam, e que os restos podiam ser apanhados pelos pobres. Para além destes banquetes funerários servirem de formas de lembrar e homenagear os defuntos, já que a vida destes era relembrada nestas ocasiões, também lembravam os vivos da sua condição não permanente.

Os banquetes funerários eram celebrados, entre os romanos, tradicionalmente nos túmulos e eram realizados, segundo o mesmo autor (2005:3): no dia do enterro; no nono dia pós-enterro, que indicava o termo oficial do fim de luto; no quadragésimo dia após a morte; nos aniversários de nascimento; e nas festividades romanas, como Parentalia e Lemuria.

Com a constituição apostólica, citada por Jensen (2005), surge o dever provar actos de piedade, oferecendo aos mais necessitados a “esmola” – comida e bebida, principalmente –, e obrigando uma postura contrária aos excessos outrora praticados nos banquetes funerários, mas que ainda era observáveis nos primeiros séculos da nossa era. Outra modificação que irá lentamente acontecer é a transformação das mesas funerárias – as “mensae” –, que estavam junto aos túmulos (as mesas dos mortos), nos cemitérios, em altares (mesas dos santos), no interior das igrejas, transformando o banquete funerário no ritual da eucaristia, segundo o

mesmo autor (2005:11). Como os altares derivaram das mensae, a sua forma manteve-se, isto é, feitas em pedra, tal como existem vestígios dos finais do século IV e início do V.

Em Portugal, a oferta de alimentos e bebidas em ocasiões relacionadas com a morte foi referida por Sousa Viterbo no "Elucidário" (1798-99), que Teófilo Braga (1995:168) citou:

"Nas províncias do Minho, Beira e Trás-os-Montes ainda se não esqueceu inteiramente a disciplina das *ceras* e *obradas*, (assim chamam hoje as oblações e ofertas) pois não só quando morre alguém levam a casa do defunto suas ofertas de *cera*, *pão*, *vinho* e *outras cousas*, aos Párocos segundo os costumes da terra; mas também durante o ano, nos domingos e dias festivos se oferecem por devoção, *pichéis* ou *frascos de vinho*, e *certos pães* que põem em uma toalha estendida sobre a sepultura do defunto e uma vela acesa. Então reza o pároco um responso pelo tal defunto, e faz recolher a *Obrada*. A esta cerimónia chama-se *Ementar*, talvez pela corrupção da palavra *Memento*, com que principia o responso."

Nos dias de hoje os vestígios continuam a existir, mesmo que a razão se tenha perdido no tempo. No Minho, como o menciona Teófilo Braga (1995), dava-se ao abade da freguesia um bacalhau e a família partilhava um jantar com aqueles que iam ao funeral, bem como dava um pão ("molete") a cada um destes presentes. Para completar a cerimónia, pagava-se a leitura de um responso ("Clamores"). Neste jantar estavam sempre presentes as leguminosas – ervilhas, ou favas, ou grão-de-bico ou outros tipos de feijões –, simbolizantes da abundância e que também faziam parte do banquete funerário dos gregos (estes também colocavam junto ao morto este tipo de legumes para pagar pela travessia e para alimentar o morto).

No século XVI, "*davam as ofertas aos meninos*". Ainda nos anos 20 e 30 do século XX, existem relatos de funerais de pessoas mais abastadas, em que se mandava vir os "meninos desamparados", segundo Laurinda Ferreira Sousa Neves, que testemunhou o facto no enterro da sua avó (em conversa a 12 de Abril de 2008). Estas crianças, vindas de um orfanato, que eram no mínimo cinquenta e no máximo cem, tinham por obrigação entoar os cânticos fúnebres em casa do morto, na procissão até ao cemitério e neste. No final, o pagamento que lhes era feito era levarem-nos à mercearia e oferecer um lanche (que na altura era constituído por bolachas e Vinho do Porto).

Os banquetes funerários existiam após o enterro, mas também eram continuados anualmente em ocasiões especiais. No Norte de Itália, na região de Piemonte a 2 de Novembro – no Dia dos Finados – oferece-se feijões aos pobres, para rezarem pela alma dos defuntos. No mesmo dia, na ilha de S. Miguel (Açores) come-se o caldo de lentilhas. Existe um texto de 1465-67, para além de outras fontes, segundo Braga (1995:167), no qual se refere ao costume, de Tomar, de levar "para a igreja *vinho*, *carne*, *pão* e *outras comidas*". Na Rússia, cantava-se cada domingo e nos feriados sobre as campas, colocando pequenos bolos nestas (reminiscências das "colyva" ou "colybes" gregas do séc. XVIII, e da Feralia e "salicernium" dos antigos [romanos]) e acompanhavam com as lamentações.

Os banquetes sobre sepulturas eram comuns também entre os povos nórdicos (escandinavos e germanos), derivando dos banquetes das Irmandades da Idade Média, das Ghilde cristãs, nas quais se bebia em comemoração dos mortos.

No Dia dos Mortos, nos anos 30 do século XX, na Bélgica, vendiam castanhas quentes aos visitantes do cemitério, como o diz Marie-Madeleine Jehin (1994).

Mesmo hoje em dia, na Índia no culto aos mortos inclui-se a oferenda de alimentos aos "brahmins" (a elite religiosa e intelectual), pela crença de que estes ao ingerirem a comida estão a passá-la para os mortos, satisfazendo deste modo as saudades, como o diz Costa (26.10.2003).

Até 1872 sabe-se da existência de banquetes funerários no cemitério de Lisboa, como o afirma Braga (1995). O nome destes banquetes era "bodos", no qual se ofertava, mais uma vez, aos pobres uma refeição abastada de carnes e outras coisas.

Vasconcelos (1938:1319) refere que em Barqueiros, de Mesão Frio, no dia 1 de Novembro punham na mesa castanhas para os mortos comerem à meia-noite. Mais uma vez, essa comida não podia ser ingerida pelos vivos, porque ficava "babada dos defuntos", tal como a água no dia da morte era despejada, ou o fogo que alumia o morto que deveria ser apagado depois de este estar sepultado. Este etnógrafo afirmou que este costume de pôr uma mesa com castanhas para os mortos é uma substituição do banquete fúnebre romano, passando a ser considerado como uma superstição e não mais como um ritual.

Na Beira Alta, Vasconcelos (1938:1320) menciona que existia o costume de na tarde do Dia de Todos os Santos as pessoas celebrarem o magusto: numa fogueira, ateadada geralmente no meio do campo, assavam castanhas e comiam-nas, acompanhando com vinho e por vezes frutas. Como o diz o mesmo autor, a alegria do magusto era interrompida somente no final da tarde com o dobrar dos sinos que era realizado para lembrar aos vivos os seus defuntos. Xosé Estévez (1986:537) também fala desta tradição do magusto na Galiza, destacando a preocupação dos vivos pelos mortos, a participação comunitária e o carácter lúdico da festividade, citando um texto de 1900 de D. Nicolás Tenório, que descreve o magusto da seguinte forma:

A serán do primeiro de Novembro, víspera dos difuntos, é a propia do Magosto. Por ise tempo as castañas están asazonadas, "pingan", como dicen no País, e as rapazas e rapaces fan o magosto. [...] O costume é xeral e din que é malo cuspir no lume das castañas ou apagalo abrutalladamente; a leña debe consumirse pouco a pouco, e si queda lume cando remata o magosto, déixase ardendo, pois é a noite das animas e veñen quentarse.

Na Galiza, somente em Ourense é que se celebrava o magusto no dia de São Martinho, a 11 de Novembro, festejando o resto da região no dia de Todos os Santos. Veiga de Oliveira (1987) em "As Festas. Passeio pelo calendário" também menciona que em Portugal o magusto era realizado em ambas estas datas. Nesta festividade, com características notoriamente comunitárias, desde o apanhar da castanha, do acender a fogueira (em alguns casos, no adro da Igreja, como o aponta Estévez [1986:538], onde as campas

faziam parte da "paisagem") para assar as castanhas e até ao comer destas, o fogo continua presente como na festa do Samhain, o que sugere uma origem celta ou até anterior a esta civilização. Vasconcelos (1938:1320-21) chega também à conclusão de que o magusto celebrado no dia de homenagem aos mortos poderá ser um resquício de um sacrifício de tempos remotos, que só foi "conservado a título de costumeira", mas que não necessariamente teve origem nos romanos, já que existem em território português os vestígios de cultos aos mortos anteriores à ocupação romana.

Em São Julião de Palácios, em Bragança, os rapazes ainda vão colher a chamada "lenha das almas" no dia 1 de Novembro. A lenha leiloadada no largo da aldeia servirá para se fazer uma enorme fogueira, onde se assam as castanhas e faz-se o convívio, segundo o relato de António Tomé no jornal electrónico "Outra Presença"(01.2007). Em Vila Boa de Ousilhão (concelho de Vinhais) a tradição "A Lenha das Almas" serve a angariação de fundos, através do leilão (que decorre depois da realização da missa pelos finados e ida ao cemitério), para contribuir nas próximas missas em honra dos falecidos, segundo a newsletter da Progestur (2007).

Thomás Pires, na Revista Lusitana (1908:264-5) também fala das idas na tarde de 1 de Novembro aos campos para se comer em companhia as "passas de figo, nozes e castanhas", junto a uma fonte. Em Elvas, têm também o costume de se oferecer aos amigos, nesta data, as "passas de figo e de uva, nozes, marmelos, romãs e castanhas".

Ainda como tradição alimentar da qual ainda existem alguns vestígios em Portugal, em algumas localidades, como no caso das aldeias de Vale de Frades, de Caçarelhos e de Vilar Seco (concelho de Vimioso), no dia de Todos os Santos (ou pela altura, dependendo das localidades) faz-se a festa da "machorra" restrita a rapazes solteiros, que se juntavam para comer a machorra regada com muito vinho. A machorra (uma ovelha ou outra fêmea estéril) sacrificada simbolizava a aniquilação daquilo que não é produtivo, uma forma de reprovação da fertilidade, como o relata "A Voz do Nordeste" (21.11.2000), e simultaneamente era uma carne mais barata que era produzida somente para o abate, segundo Dr. João Castanho no "Semanário de Trás-os-Montes" (Fonte, 2003). Nos dias de hoje, a carne de ovelha foi substituída pela de vaca, assada na brasa, e a tradição abriu as portas para toda a comunidade. Os estrelóquios (relatos do ano) também deixaram de fazer parte, apontando a passagem talvez céltica do ano.

No concelho de Miranda do Douro, a festa da machorra continua a ser um ritual de passagem dos rapazes (a partir dos 14 anos de idade), marcando o início da mocidade.

Glória Lopes (31.10.2006) constata que em Cidões (pertence a Vilar de Peregrinos, Vinhais) e outras aldeias da região, continua a estar presente a tradição da "festa da cabra e do canhoto" no dia 31 de Outubro,

para afastar o azar no próximo ano (fig. 5). A lenda popular o comprova: "quem no canhoto não se aquecer e da cabra não comer, um ano de azar vai ter", como refere a



Fig. 5 "Festa da cabra" em Cidões.

mesma autora. Durante a noite, a população acende uma grande fogueira com lenha furtada (senão não arde) e queima-se o canhoto (tronco). Nessa fogueira cozinha-se as cabras velhas machorras (as cabras são a representação das bruxas e dos demónios) e no fim partilha-se uma refeição comunitária. Enquanto a comida está a ser cozinhada, os aldeões vão petiscando castanhas assadas, figos, nozes e outros frutos secos. Durante a noite a rapaziada vira do avesso a aldeia (rouba vasos de flores, vira ao contrário os carros de bois e outras peripécias) e canta pela noite dentro para não deixar ninguém dormir, segundo a Agenda Cultural AMTAD (2004). Assim, a passagem de 31 de Outubro e 1 de Novembro é um momento de convívio e de festa entre amigos que por norma também falam daqueles que estão ausentes.

Em Argozelo (concelho de Vimioso) no Dia de Todos os Santos o costume é de fazerem grandes fogueiras, chamadas “fiadeiros”, à volta das quais se reza pelos “defuntos da vizinhança e confraterniza-se com iguarias oferecidas pelos moradores do bairro: figos, aguardente, vinho, pão, por vezes sardinhas assadas para toda a gente”, como se pode ver na informação publicada pelo Dr. João Castanho no “Semanário de Trás-os-Montes” (Fonte, 2003).



Fig. 6 "Huesos de santo"

Também a matança do porco era iniciada em Novembro e prolongando-se até Fevereiro, segundo António Fontes (1977:46) em Trás-os-Montes.

Mesmo hoje em dia, em Chaves se realiza de 30 de Outubro a 1 de Novembro a Feira dos Santos, incluindo: a Feira da Lã, a Feira do Gado, a Feira do Polvo, as corridas de cavalos, uma “chega” de bois do Barroso e uma série de animação de rua com bombos da região, gaiteiros galegos e fogo de artifício lançado sobre o Tâmega, o que reflecte a união do sagrado e do profano na tradição.

Um pouco por toda a Europa e nos países católicos no dia de Todos os Santos e no Dia dos Mortos é comum comer um pão/bolo especial, como por exemplo:

- “Heiligenstriezel” ou “seelenbrot” na Alemanha;
- “Strudel Swiateczne” na Polónia;
- “Mindszenti Kalacska” na Hungria;
- “Soul cakes” em Inglaterra;
- “Pan de Muertos” no México;
- “Ossi dei morti” , “favi dei morti” ou “pane dei morti” em Itália;
- “Soul-bread” na Bélgica;
- Em Espanha são comuns os “huesos de santo” (fig. 6), os “buñuelos de viento” (destes existem receitas datadas do início do séc. XVII) e os “panallets”.

O pão no culto dos mortos como vestígio do banquete funerário

“Não há neste mundo um pedaço de pão que não tenha sido amassado
também pela religião, pela política e pela técnica”
Heinrich Eduard Jacob (2003:27)

A cristianização do mundo romano conseguiu talvez na maioria dos casos extinguir os banquetes funerários do culto dos mortos, mas o seu sucesso provavelmente se tenha devido a não ter interditado tudo. O pão, cheio de simbolismo religioso (é o símbolo da vida, segundo Albert McNeal [1875:7]) e como alimento, superou a passagem do tempo e das culturas (ver o anexo VII sobre a importância do pão), mantendo-se sempre presente em quase todas as actividades sociais, incluindo as religiosas. Como o disse Padre Lourenço Fontes, citado por António Tiza (2005:133):

Todos os espaços ligados ao pão são sagrados. Ocupa lugar de destaque na mesa. Em Maio, na Ascensão, vai o povo e o sacerdote aos campos de centeio benzê-los, para afastar as pragas. No fim da segada os ceifeiros cantam erguendo o ramo em cruz feito de palha e flores; no fundo da medoucha, na leira, e na meda, na eira, faz-se uma cruz com os molhos de espigas; na coroa da meda do centeio erguem outra cruz de palha, para pedir protecção. Na porta do forno, do moinho, da casa, do espigueiro vemos várias cruzes cristãs com o mesmo valor sacralizante. Na feitura do pão, depois da massa feita e colocada em cestos, para levedar, a sacerdotisa faz uma cruz na massa.

O pão, participando nas refeições comunitárias, simboliza o fruto de trabalho, e deste modo a fecundidade, especialmente nos cultos ao pão dedicados no Inverno, de acordo com Tiza (2005:138), “é uma forma de culto à Terra-Mãe que o gerou e criou no seu seio”. Na região transmontana ainda nos dias de hoje continuam a haver os cultos ao pão, como o caso da Festa do Charolo (charolo é um andor composto com cerca de duas centenas roscas de pão doce) em honra de S. Gonçalo (10 de Janeiro), em Outeiro.

O pão é sagrado, e como tal, existe uma série de crenças que são respeitadas, como o pão que fica da ceia de Natal ou o carolo dos enterros que têm virtude para dores de cabeça, como o expõe António Fontes (1979:44). Aceitando este último, deve-se “dentá-lo e rezar pela alma do falecido um Padre Nosso” (ibid), acreditando-se que o carolo nunca apodrece, durando anos a fio. No aniversário de morte, segundo o mesmo autor (1979:116-117), cozem-se entre 30 a 40 pães para dar aos pobres, com a obrigação de rezarem pelos mortos da família. Também o fumo que sai do pão acabado de sair do forno, na crença popular barrosã, alivia as almas do purgatório (ibid; 1977:104).

Pão por Deus

Uma tradição que tem raízes igualmente longas é a do Pão por Deus, que ocorria (e que ocorre em alguns países/regiões) principalmente no dia 1 de Novembro, no Dia de Todos os Santos. Durante este dia, ou somente da parte da manhã, dependendo da região, os pobres e as crianças (geralmente até aos 10-12 anos de idade) passavam pelas casas e pediam o Pão por

Deus, em troca de orações pelos mortos. A dádiva do Pão por Deus consistia em frutos da época (maçãs, castanhas, nozes, romãs, amêndoas, milho batatas, cebolas, azeitonas e outros), em pão (broas, bolachas ou em bolos especiais da época, como as caspiadas da Ilha Terceira, nos Açores), enfim, tudo o que o mar (peixe seco) e a terra davam, segundo Ermelindo Ávila (02.11.2007), e de algumas pequenas moedas (que



Fig. 7 Saco do Pão por Deus

serviam para o pagamento pela passagem do rio na próxima vida), tudo recolhido em sacos de pano de retalhos, pelo menos nos Açores (fig. 7). No final do dia, segundo mesmo autor (02.11.2007), os pobres davam graças ao Senhor e aos seus benfeitores. No artigo de António Ferreira Nunes (31.10.2002), este relembra que na década de 50 do século XX, na sua aldeia Matacães (Torres Vedras) o ponto mais alto no Dia de Todos os Santos era o que acontecia depois da missa:

O povo dirigia-se ao solar da família Falcão Melo Trigo onde a oferta era mais aprimorada. Cada pessoa tinha direito a um pão caseiro dos grandes. E os mais pequeninos daquela família senhorial, "atiravam" das janelas do solar nuvenzitas de pequenas moedas (o tostão, os dois tostões) para o átrio, onde outra vez o rapazio se acotovelava buscando cada preciosa moedita.

Hoje em dia as ofertas estão recheadas mais de doces e rebuçados, e em alguns casos de prendas (como acontece em Itália, em que se acredita que se as crianças orarem durante o ano pelos mortos/antepassados, estes lhes trarão uma prenda na sua "visita" entre o dia 1 e 2 de Novembro). A crença que existia na altura, segundo Costa (2006) era a de que a oferta ao ser saboreada por crianças (seres puros), eram apreciadas ao mesmo tempo pelos mortos, a quem se dedicavam as dádivas. Sabe-se que esta tradição é partilhada por diversos países, tal como se pode verificar em alguns exemplos no anexo VII.

Luís Chaves (1932) menciona que no século XV existia a obrigação de distribuir pelos pobres o pão cozido, o pão por Deus, no Dia de Fiéis Defuntos, como o confirma também Padre Fontes (1977:144) com o texto de Camilo Castelo Branco de "Doze casamentos felizes":

...consumida a ceia,... de mãos postas, rezamos a todos os santos conhecidos e a outros que inventou o dono da casa. Sufraguei as almas de toda a parentela daquela família...

Em Portugal, nos Açores continua viva a tradição do Pão por Deus, aqui apelidado de "Pão das Almas", como o diz Costa (26.10.2003), tratando-se de um peditório (provavelmente com origens de Flandres pelo povoamento) de "bolos" feito geralmente pelas crianças, que manducam-nos na crença de favorecer de alguma forma os mortos. Na Ilha Terceira, segundo a Veiga de Oliveira citado pela mesma autora (ibid), estes bolinhos tradicionais chamavam-se de "caspiadas" (fig. 8) e eram cozidos no forno a lenha na véspera, tendo a vantagem de serem comestíveis durante uma semana.

Em algumas localidades de Portugal continental este dia era também conhecido como o “Dia dos Bolinhos”.

Na freguesia de Cossourado, em Barcelos, continuava-se a distribuir pela comunidade o “pão das almas” cozido na noite anterior. Nos tempos mais antigos, o fabrico deste pão ficava a cargo de particulares chegando a ser produzido entre 200 e 300kg, como o menciona Paulo Vila (2007) e as crianças percorriam as casas a pedir por este no Dia de Todos os Santos.



Fig. 8 Caspiadas ou Escaldadas

O etnógrafo português José Leite de Vasconcelos (1858-1941) menciona, em 1938 (pp. 1313 e 1341), no sétimo volume dos Opúsculos, dedicado à Etnologia, a tradição do Pão por Deus, dizendo que:

- na Estremadura, em Cadaval, a 2 de Novembro (errando aqui ou no nome da festividade, dizendo que se trata do Dia de Todos os Santos, ou então enganando-se na data) havia o costume dos rapazes e raparigas juntarem-se e andarem de porta em porta a pedir “Pão por Deus!” em altos gritos. Aquilo que era costume receberem era a esmola em dinheiro, géneros e outras coisas (Vasconcelos [1938:83]);
- em Óbidos, a 1 de Novembro (Dia de Todos os Santos), andavam de porta em porta os rapazinhos com saquinhos, a pedir: “Pão por Deus!”. A esmola que recebiam eram frutos secos (pinhões, castanhas, figos secos, passas) e maçãs (entre outros alimentos). Se as famílias não estavam interessadas em dar a esmola, respondiam: “Pau pelas costas, livre-nos Deus!”

No artigo de Theotonio Costa apresentado no “Almanach de lembranças luso-brasileiro para o ano de 1862”, em Castilho e Cordeiro (1861:332), o autor refere o costume da antiga vila Alpedriz, em que no Dia de Todos os Santos, os rapazes iam ter às casas dos lavradores abastados pedir o pão por Deus com a seguinte petição:

Pão, pão por Deus
A mangaróla;
Enchão-me o sacco,
E vou-me embora.

Aquilo que era costume receberem de oferta era merendeiras, tremoços, maçãs, nozes ou outros frutos e coisas. Caso não recebessem nada, rogavam a praga:

O gorgulho, gorgulhóte
Lhe dê no pote
E lhe não deixe farelo
Nem farelôte.

Outras cantilenas para além destas existem, como as que se pode ler no site Júnior (s/d):

Pão por Deus,
Fiel de Deus,
Bolinho no saco,
Andai com Deus.

Ou então:

Bolinhos e bolinhós
Para mim e para vós
Para dar aos finados
Qu'estão mortos, enterrados
À porta daquela cruz

Truz! Truz! Truz!
A senhora que está lá dentro
Assentada num banquinho
Faz favor de s'alevantar
P'ra vir dar um tostãozinho.

Se for dada alguma dádiva responde-se com:

Esta casa cheira a broa
Aqui mora gente boa.
Esta casa cheira a vinho
Aqui mora algum santinho.

Na recusa, a resposta é:

Esta casa cheira a alho
Aqui mora um espantalho
Esta casa cheira a unto
Aqui mora algum defunto.

Na Marinha Grande, continua a existir o peditório do Pão por Deus, em que as crianças dizendo "Senhora, dá pão por Deus?", recebem os frutos secos, tremoços e moedas. Segundo o site da do projecto europeu "Hipertexto Multimédia" (1996-2000), quando ninguém lhes abre a porta respondem em alta voz:

Se tem pão e não quer dar
Deus lhe parta o alguidar
Quando estiver a amassar .

No Dia de Todos os Santos também existia e continua a existir em algumas regiões a oferta do "santoro" (um pão/bolo de azeite especial) dado pelos padrinhos aos afilhados. Pinharanda Gomes (04.11.2007) descreve que esta lembrança do Dia de Todos os Santos (Omnium Sanctorum) provém linguisticamente de sanctorum – santorum – santoro. O pão, que era uma rosca de trigo com uns lanhos que permitiam que fosse partida sem a necessidade de uma

faca, tinha esta forma com um grande buraco também para entrar no braço da criança que a levava para casa. Em outras localidades, o santoro é o nome dos bolinhos que as crianças pediam de casa em casa. Segundo Júlio Marques (01.11.2007) em Vilar Maior (Sabugal), a forma do santoro era em ferradura.

Segundo um artigo do blogue "Judeus em Terras de Algodres" (s/d) fala-se do folar (suponho que é o mesmo que o santoro) que os padrinhos davam aos afilhados na Páscoa e no Dia de Todos os Santos. O escritor do artigo, menciona que após ter emigrado para os Estados Unidos da América, e por ter tido a oportunidade de trabalhar numa padaria judaica, deu-se conta de que estava a fabricar o mesmo tipo de "pão" que na sua terra natal era oferecido pelos padrinhos, com feitio e paladar semelhante. Este pão cerimonial, chamado pelos judeus de "challah" é servido em ocasiões muito especiais, como na Páscoa, no Yom Kippur (dia do perdão), no Sabbath (sábado judaico) e no Chanuka (festa das luzes), e certamente é um legado judaico na sociedade portuguesa desde o século XVI, já que na região existiu uma grande comunidade de judeus (principalmente na vila de Belmonte, desde o século XIII).

Se no Minho era o "molete" que se oferecia a quem participasse no funeral, em Trás-os-Montes era o "carolo", na Catalunha era o "pa dès morts" e em Monferrato (em Piemonte) e na Grécia do século XIX dava-se pão aos pobres nos enterros, como o mencionou Teófilo Braga (1995). Em Trás-os-Montes a palavra "carolo" significa pedaço de pão, ou fatia grossa de pão. O costume era o carolo consistir em pão e vinho, mas nos dias de hoje oferta-se também queijo e presunto, conforme as possibilidades do dador.

Nas aldeias do concelho de Aveiro, no Dia de Todos os Santos as pessoas têm por tradição fazerem papas de abóbora (feita com farinha de milho) e noutros tempos, na Oliveirinha, de acordo com João Sarabando (1997:129), os lavradores ofereciam estas papas aos vizinhos que não tivessem possibilidades para as fazer. Na urbe, em Beira-Mar, a especialidade são as papas de carolo ou dos "santos", com uma grande variedade de ingredientes (carolo, nozes, pinhões, avelãs, amêndoas, passas, ameixas e figos secos para além de outros frutos, calondro [abóbora], açúcar, limão, canela, manteiga e sal).

Lembranças dos mortos na religião cristã católica

É possível constatar que independentemente da religião, o costume de lembrar os mortos existe em quase todas (senão em todas) as sociedades. A lembrança dos mortos por parte da religião católica será abordada de seguida, ficando remetidas para anexo VI as outras religiões (aquelas que abrangem um maior número de fiéis).

As oferendas aos mortos eram realizadas por povos pagãos, como o afirmou Ariès (2000:174), na esperança de acalmar os mortos e de os impedir de voltar ao mundo dos vivos, e não tinham o propósito que a religião cristã criou para atenuar o sofrimento e acelerar o processo de purificação.

Na religião cristã a tradição de lembrança dos mortos está fundamentada em dois lugares: no capítulo 44 (1-15) do Eclesiástico e no segundo livro de Macabeus, do antigo testamento da Bíblia. No Eclesiástico está explícita a necessidade de lembrar os antepassados eternamente:

Façamos o elogio dos homens ilustres, que são nossos antepassados, em sua linhagem. [...] Aqueles que deles nasceram deixaram um nome que publica seus louvores. Outros há, dos quais não se tem lembrança; pereceram como se nunca tivessem existido. Nasceram, eles e seus filhos, como se não tivessem nascido. Os primeiros, porém, foram homens de misericórdia; nunca foram esquecidas as obras de sua caridade. Na sua posteridade permanecem os seus bens. Os filhos de seus filhos são uma santa linhagem, e seus descendentes mantêm-se fiéis às alianças. Por causa deles seus filhos permanecem para sempre, e sua posteridade, assim como sua glória, não terá fim. Seus corpos foram sepultados em paz, seu nome vive de século em século. Proclamem os povos sua sabedoria, e cante a assembleia os seus louvores!

No capítulo 12 de Macabeus II (43-46) surge uma referência relativa à necessidade de oração pelos mortos, e que irá justificar as atitudes perante os mortos no mundo católico:

Em seguida, fez uma coleta, enviando a Jerusalém cerca de dez mil dracmas, para que se oferecesse um sacrifício pelos pecados: belo e santo modo de agir, decorrente de sua crença na ressurreição, porque, se ele não julgasse que os mortos ressuscitariam, teria sido vão e supérfluo rezar por eles. Mas, se ele acreditava que uma bela recompensa aguarda os que morrem piedosamente, era esse um bom e religioso pensamento; eis por que ele pediu um sacrifício expiatório para que os mortos fossem livres de suas faltas.

Ariès (ibid) explica que este texto datado do século I a.C. está relacionado directamente com a ideia da ressurreição, em que somente aqueles que forem livres dos pecados, pela oração, é que podem ser presenteados com a sua ressurreição. Contudo, este autor (2000:175) refuta que não existe nenhum fundamento escrito nos sagrados textos sobre a intercessão dos vivos pelos mortos, já que o texto de Macabeus é contestado, e referindo Joseph Ntekida, que defende no seu livro "L'Evocation de l'au-dela dans la priere pour les morts: Etude de patristique et de liturgie latines (IVe-VIIe s.)" a ideia de que a origem desta prática seja pagã, sendo mais uma comemoração do que uma intercessão. Como os mortos estavam salvos à partida, não era necessária a sua salvação nem intercessão por esta.

Tertuliano (155-222 d.C.), bispo de Cartago, acreditava que todas as almas (à excepção dos mártires) ficavam retidas durante um tempo no refrigerium (ainda não era conhecido o conceito de Purgatório; este tinha uma característica mais pacificadora), aguardando o Juízo Final, e que só pela intercessão dos vivos pelos mortos é que podiam alcançar o descanso (e obter a ressurreição no fim do mundo. Nos seus escritos "A monogamia" (10), citado pelo Portal do Apostolado (s/d), aconselha a oração pelo morto como um dever (e não uma expressão de sentimentos):

A esposa roga pela alma de seu esposo e pede para ele refrigério, e que volte a reunir-se com ele na ressurreição; oferecendo sufrágio todos os dias aniversários de sua morte.

São Cirilo de Jerusalém (315-386 d.C.), citado pela mesma fonte, disse:

Enfim, também rezamos pelos santos padres e bispos e defuntos e por todos em geral que entre nós viveram; crendo que este será o maior auxílio para aquelas almas, por quem se reza, enquanto jaz diante de nós a santa e tremenda vítima.

Outra forma de tentar assegurar descanso na pós-vida era a leitura dos nomes dos vivos e dos mortos (escritos em dípticos, cadernetas ou em folhas de papel, usadas hoje em dia pela religião ortodoxa) durante a comemoração da Eucaristia. Aquele que não era mencionado nestes textos era automaticamente excluído, não tendo a possibilidade de salvação depois da morte, o que impulsionava o desejo dos crentes não serem esquecidos. Esta tradição fazia parte do ritual litúrgico galicano (de Gália, região de França), entre os séculos IV e VIII e processava-se resumidamente, como o explica Ariès (2000:176-177), pela seguinte ordem:

1. Orações litânicas;
2. Procissão das oferendas (pão, vinho e outros géneros para a eucaristia e para ficar na igreja) até a um altar, adornadas com o canto dos salmos, do sonus (canto de ofertório) e do triplo aleluia;
3. Leitura em voz alta dos nomes no "cimo da tribuna" em redor do altar, respeitando a seguinte ordenação: "nome dos oferentes, dos magistrados superiores, os dos clérigos da primeira ordem da mesma comunhão [os vivos], os dos santos mártires ou confessores [os santos], finalmente dos fiéis mortos na fé da Igreja [os mortos] ...".

O objectivo dos dípticos era o de união e de solidariedade na relação de fraternidade entre toda a comunidade religiosa, perpetuando a presença das pessoas nos tempos infinitos, e pedindo salvação (garantia de vida eterna) para os vivos e repouso para os mortos. Ariès (ibid:179) diz igualmente que a salvação para os vivos poderia ser pedida em conjunto com a saúde (para o corpo).

A concepção de que a salvação era certa para os fiéis foi transformada em receio, mesmo para os mártires, iniciando nos séculos V-VI e acentuando-se nos séculos VIII-IX, passando o destino colectivo a ser tratado como destino particular, como o diz Ariès (2000:183). São Gregório I (540-604 d.C.) introduz a noção de purgatório (apesar da palavra ser empregue fluentemente somente em meados do século XVII, quando surgiram os penitenciais – as penas específicas para cada pecado), um espaço intermédio onde os "maus" e os "bons" tinham que esperar depois da morte para serem julgados. Como tal, a intercessão pelos mortos (as orações, obras e indulgências) começou a fazer sentido e no século IX a estrutura da missa sofre uma transformação. Da liturgia galicana passa-se para a liturgia romana (transformada somente em 1969 com o Papa Paulo VI) com Carlos Magno (747-814 d.C.), em que para além de outras mudanças destaco somente a relacionada com a leitura dos nomes. Durante a missa a lista de nomes foi fragmentada e deslocada: os santos foram divididos (uns para antes da consagração e outros para depois); os vivos foram separados (os clérigos dos laicos); os mortos foram separados dos vivos – a intercessão pelos mortos passou a ser uma oração particular e privada. No Memento "os nomes [lidos silenciosamente] não são de todos os fiéis cuja recordação a Igreja guarda, mas apenas de um ou dois defuntos, escolhidos para a circunstância, especialmente indicados ao celebrante e por ele aceites" segundo Ariès (ibid:184) e não podiam ser ditos em dias festivos e ao domingo. Desta forma, as missas da semana eram missas

pelos mortos, excluindo nestas o canto do Aleluia no século IX, e dando um tom mais sombrio e pesado ao ritual.

Entre o século VIII e IX formou-se um culto dos mortos em que o “rolo dos mortos”, como os intitula o mesmo autor (2000:190), que continha a lista dos nomes dos mortos (com uma nota bibliográfica) circulava entre comunidades para serem propostas nas orações perpétuas, criando, deste modo, “uma rede de assistência mútua das almas” (ibid:189), como o aconselhava S. Bonifácio (c.672-c.675):

Para que a união de uma caridade fraterna se estabeleça regularmente entre nós, que se diga uma oração comum pelos vivos e que orações e *missarum solemnities* sejam celebradas pelos trespassados deste século, quando comunicarmos reciprocamente os nomes dos nossos defuntos.

Na carta do Papa João Paulo II (02.06.1998), explica que orando pelos mortos, o que se contempla é o mistério da Ressurreição de Cristo que, pela sua Cruz, por se ter sacrificado, obteve a salvação e a vida eterna. Acreditando na Ressurreição, acredita-se num fim último para o homem, dando uma razão para a existência deste. A salvação – a felicidade eterna –, segundo a religião católica, pode ser alcançada pela intercessão pelos mortos e pela vida que se leva de acordo com os mandamentos divinos. Ao rezar pelos mortos, os vivos mostram-se solidários para com aqueles que estão em sofrimento, para além de serem influentes nos seus destinos, e como diz o Papa João Paulo II (02.06.1998):

A Igreja acredita que as almas que estão retidas no purgatório «são ajudadas pela intercessão dos fiéis e sobretudo pelo sacrifício propiciatório do altar» (Concílio de Trento, *Decreto sobre o Purgatório*), assim como «pelas esmolas e as outras obras de piedade» (Eugénio IV, Bula *Laetantur caeli*).

Para os cristãos, independentemente da vertente religiosa, o sufrágio pelos mortos faz sentido porque se tem a esperança na ressurreição, no nascimento de uma nova vida, tal como o defendeu Soares (s/d).

A oferta de esmolas também é extremamente importante, já que possibilita a remissão dos pecados e é uma protecção para o benfeitor, como se pode ler em Tobias (4:7-11):

Dá esmola dos teus bens, e não te desvies de nenhum pobre, pois, assim fazendo, Deus tampouco se desviará de ti. Sê misericordioso segundo as tuas posses. Se tiveres muito, dá abundantemente; se tiveres pouco, dá desse pouco de bom coração. Assim acumularás uma boa recompensa para o dia da necessidade: porque a esmola livra do pecado e da morte, e preserva a alma de cair nas trevas.

E também em Eclesiástico (14:12-13; e 29:15-18, respectivamente) observamos:

Lembra-te de que a morte não tarda, e de que o pacto da moradia dos mortos te foi revelado, pois é lei deste mundo que é preciso morrer, Antes de morrer, faze bem ao teu amigo, e dá esmola ao pobre conforme tuas posses.

Encerra a esmola no coração do pobre, e ela rogará por ti a fim de te preservar de todo o mal. Para combater o teu inimigo, ela será uma arma mais poderosa do que o escudo e a lança de um homem valente.

2.4. DÁDIVA

"Toda a vida tribal não é senão um constante "dar e receber"; qualquer cerimónia, qualquer acto legal e consuetudinário é feito com uma dádiva material e uma contradádiva que o acompanham; a riqueza dada e recebida é um dos principais instrumentos da organização social, do poder do chefe, dos laços de parentesco pelo sangue e dos laços de parentesco pelo casamento".

Malinowski, em *Argonautas do Pacífico Ocidental*, citado em Godelier (1996:137)

As celebrações religiosas, independentemente da sua origem e da sua natureza (rituais funerários, baptismos, casamentos e outros), são estruturadas numa base de troca simbólica: o crente oferece a sua devoção na esperança de obtenção de algo que lhe seja favorável. De modo semelhante, segundo Maurice Godelier inspirado em Marcel Mauss e em Lévy-Strauss (1996:16 e 85) a estrutura social e cultural baseia-se no mesmo princípio, em que toda "a sociedade assenta na troca e só existe pela combinação de toda a espécie de trocas [circulação contínua] – de mulheres (parentesco), de bens (economia), de representações e de palavras (cultura, etc.)", em que a vida social se compõe de sistemas simbólicos.

Mas não é somente na troca/dádiva que se baseia uma sociedade. Existem outros domínios que, para além do da troca, contribuem para a formação de uma sociedade, como afirma Maurice Godelier (1996:48 e 85) e Genevieve Vaughan (s/d - b), até porque existem coisas que nem se vendem, nem se dão. Dentro das diferentes tipologias de bens existentes é possível distinguir os bens alienáveis (objectos que se pode dar, vender ou trocar) e os bens inalienáveis (aqueles que estão fora do circuito das trocas, por exemplo, a terra, objectos sagrados, formulas rituais). Os primeiros são usados em dádivas, contradádivas e outras formas de trocas, enquanto que os inalienáveis existem pela sua "transmissão", de acordo com Godelier (1996:44), sendo formadores de identidades (e por sua vez criando a distinção de identidades) e persistindo através do tempo.

Para se reproduzir relações sociais, estas têm que ser legítimas à maioria das pessoas de uma dada sociedade, de acordo com o mesmo autor (1996:158). Godelier, no seu livro "O enigma da dádiva", conclui que não existe sociedade humana sem pelo menos dois domínios: o domínio das trocas (quer se trate de dádivas ou de actividades de mercado) e o domínio dos objectos/coisas que são guardados e transmitidos de geração em geração, ou àqueles que partilham a mesma forma de pensar, e que relacionam o mundo com as suas origens. No presente estudo, o domínio que será abordado será o da dádiva daquelas pessoas que pretendem manter viva a memória dos seus mortos, na ocasião do ritual do Dia dos Mortos e do Dia de Todos os Santos.

O ser humano vive e produz/reproduz a sua sociedade. Uma relação social existe por conter "uma parte ideal, composta por princípios conscientes do seu funcionamento, regras a seguir para a sua reprodução...", segundo Godelier (1996:124). Na realidade social, o imaginário tem que se "materializar" em relações concretas em que os símbolos as representam e comunicam. Ellen Dissanayake (1999:107) expõe a ideia de que a existência social está baseada na partilha e na reciprocidade, no dar e no receber, estando a dádiva relacionada com o estatuto do dador. Quanto mais se dá, mais aumenta (glorifica) o estatuto social do dador, por provar a sua riqueza. A dádiva é uma forma de "tornar algo especial", de mostrar a sumptuosidade e a beleza, de oferecer, em princípio, o que se tem de melhor.

Godelier (1996:20) define o acto da dádiva com a seguinte afirmação: "Dar é transferir voluntariamente [individualmente ou colectivamente] qualquer coisa que nos pertence para alguém que pensamos que não pode deixar de aceitá-la". De acordo com Mauss, citado pelo mesmo autor (1996:25), o carácter fundamental da dádiva reside no interesse de dar, mostrando-se desinteressado. Podemos verificar esta afirmação no caso de dádivas entre amigos/familiares, em que a dádiva existe sem esperar retorno *imediato*, pertencendo à esfera da subjectividade, cujo motivo é o de exposição dos sentimentos que se partilham entre os indivíduos envolvidos. Ora, este ponto de vista, em que toda a dádiva obriga o donatário a mais dia, menos dia retribuir a dádiva, tornando-se esta numa forma de troca de interesses, é partilhado por Godelier, Lévy-Strauss e Mauss, segundo o livro do primeiro autor. Aliás, Godelier (ibid:183) afirma que, na sociedade Ocidental cristã, as dádivas entre amigos são superadas somente por uma única forma de dádiva absoluta/gratuita, que é a de Cristo, que se deu para salvar a humanidade, não esperando nada em troca.

O poder da dádiva na religião

Mas existem dádivas que apesar do seu carácter de acto voluntário, são uma obrigação quase inconsciente do doador. Godelier (1996:41 e 231) cita Mauss, defendendo que há nas sociedades crentes nos mitos da origem/criação do mundo a obrigação dos seres humanos de efectuar dádivas aos seres sobrenaturais (deuses e espíritos da natureza) e aos antepassados (espíritos dos mortos), porque "são eles os verdadeiros proprietários das coisas e bens do mundo". Celebrando o culto dos mortos, os humanos manifestam o respeito e adesão, e pedem auxílio e protecção, receando as acções negativas que os espíritos possam exercer, como o disse Godelier (1996:243-244). Robert Hertz, citado por Cohen (2002:6), após o estudo que fez na ilha de Bornéu aos nativos Dayak, também concluiu, que tanto os mortos precisam dos vivos como os vivos precisam de protecção e de dádivas de generosidade, e os mortos necessitam de "ofertas periódicas, respeito e comemorações". Segundo Godelier (1996:39), é do imaginário que nascem as crenças, o mundo religioso/mágico,

em que existem seres e forças invisíveis que controlam a ordem do universo, e de que o homem pode agir sobre eles e elas, por meio da oração, por meio do sacrifício e adequando a sua conduta ao que ele imagina serem os seus desejos, as suas vontades ou a sua lei.

Pela crença de que os seres sobrenaturais e os espíritos deram aos humanos a vida, a morte, o mundo, e que por isso são continuamente superiores a estes, origina-se uma dívida estabelecida desde o nascimento dos humanos e que nunca poderá igualar a dívida original, e que, como tal, Godelier (1996:247) defende que obriga a existência de uma relação de "respeito, obediência e reconhecimento expressos pelas suas preces, oferendas e sacrifícios". Assim, de acordo com o mesmo autor (ibid:196), as contradádivas dos humanos são uma forma de agradecimento pela aquisição/acumulação de alimentos/riquezas abundantes. Este pensamento da dívida da humanidade aos "Outros" provavelmente impulsionou a "formação e constituição de sentido entre castas e classes", tal como sugeriu Godelier (1996:42).

A dívida, que nada mais é do que uma relação activa, e, neste caso, de troca entre partes, pode evidenciar dois tipos de relações: a de solidariedade (de partilha; dá-se modo gesto de gentileza e de apoio) e a de superioridade (a partir do momento em que alguém recebe algo, fica imediatamente em "dívida" para com aquele que deu, incentivando uma retribuição futura, ou seja, uma contradádiva). A dívida torna solidários dois parceiros, mas ao mesmo tempo cria uma relação de superioridade de um para com o outro. Consequentemente, as relações provenientes da dívida podem aproximar (pela partilha) e ao mesmo tempo afastar socialmente (pela necessidade de retribuição e pelo destacamento de níveis sociais) os seres humanos.

Um objecto de dívida "não se desloca para nada", nem se "desloca sozinha", como o prova Godelier (1996:122). Os donatários de uma dívida podem ser indivíduos ou grupos, e tanto podem ser seres humanos, como seres sobrenaturais e antepassados, que se consideram superiores, tais como as "autoridades divinas, os espíritos da natureza ou os espíritos dos mortos", referidos pelo mesmo autor (ibid:22). Deste modo, na análise da dívida, que é sempre pessoal, deve-se ter em conta em primeiro lugar que tipo de relação existe entre o doador e o donatário.

A dívida nas relações sociais

Na dívida existe pelo menos um objectivo: o de estabelecer e de fortalecer uma relação entre diferentes intervenientes, uma relação de solidariedade e/ou de dependência, em que alguém dá a outrem uma "coisa" que faz sentido no seio da sociedade particular (o objecto da dívida pode ser material ou não, já que tanto se pode tratar de um ramo de flores, como de uma prece específica ou até de um sacrifício, por exemplo). A relação de solidariedade vem por este meio demonstrar que, por exemplo, no caso das relações entre vivos e mortos, o defunto continua a ser lembrado, enquanto a existência ou não da relação de dependência poderá comprovar se o doador tem a crença de que os seus actos de dívida influenciarão de forma positiva os actos que se acredita que poderão vir por parte do defunto. É claro que poderão existir casos em que o objecto de dívida é um acto automático, em que o doador não sabe a razão pela qual continua a exercer a dívida, mas fá-lo, suponho eu, pela obrigação que sente por parte da sociedade, em que os seus actos, caso sejam diferentes do "estabelecido" pelo imaginário, serão comentados pelos seus pares.

Tal como Godelier (1996:123) aponta, dentro de cada sociedade existe uma lógica que serve de sua base e que é origem da identidade social dos seus indivíduos e grupos. Como tal, cada indivíduo tem a necessidade de se comportar mediante esta lógica, de modo a não ser excluído e a se sentir incluído. Isto é, para além das vontades pessoais de cada um, existe algo que "age permanentemente" sobre o indivíduo que lhe é exterior, mas que pela sua acção recria a sociedade na sua relação com outros membros.

Segundo Godelier (1996:126), a dádiva, como prática real, é "um elemento essencial da produção-reprodução de relações sociais objectivas e de relações pessoais, [...] faz parte *simultaneamente* da forma e do conteúdo dessas relações", isto é, é instrumento e símbolo. Mauss, indicado por Godelier, afirmou que a dádiva é um "facto social total" (ibid), porque contém e une simultaneamente algo proveniente das pessoas e algo presente nas suas relações do "acto" e do "objecto". Deste modo, a prática da dádiva é um elemento essencial nas práticas religiosas, nas relações entre humanos, deuses e espíritos.

Objectos de dádiva

Diversas são as tipologias de objectos/coisas/pessoas que poderão entrar no mundo da dádiva. Os casos em que os objectos são substitutos de pessoas também não são raros, como o exemplo apresentado por Godelier (1996:104) em que em Woodlark, na morte de uma esposa, o marido dá aos seus aliados um kitoum (objecto precioso e pessoal, que serve de "substituto" da mulher e que ajudará a fortalecer as relações fragilizadas pela perda).

De acordo com Mauss, citado em Godelier (1996:103), os objectos que fazem parte de dádivas e contradádivas são animados por sentimentos, que são "a projecção na própria coisa de emoções e da personalidade de quem a possui". O doador, presente na sua dádiva, mesmo após a separação com esta, exerce sobre esta e sobre o donatário uma influência, criando por vezes a ideia de que o objecto de dádiva está animado por uma força/espírito. Assim, as coisas passam a ter "propriedades", isto é, são extensões dos seus proprietários originais e servem até de sua identificação. Os objectos deixam de ser "livres" e, segundo Godelier (1996:114), "o que está presente no objecto, com o proprietário, é todo o imaginário de uma sociedade, da sua sociedade."

A pessoa que oferece as flores ou outros objectos no cemitério (ou em outro contexto qualquer), também está a dar uma parte de si juntamente com esses objectos, mesmo que estes tenham sido criados por alguém exterior à relação que une o doador e o donatário. Certamente, quando o doador se envolve na oferta do objecto de dádiva, poderá transparecer um envolvimento pessoal, que o objecto adquirido sem qualquer tipo de participação do doador não possui. Mas a questão da dádiva contém o mesmo objectivo em ambos os casos: o de criar ou de perpetuar uma relação entre partes, em que os seus intervenientes são enaltecidos, ou seja, existem pela acção. O objecto que é (simboliza) o doador desliga-se deste no acto da dádiva para se unir ao donatário. Se não existir esta relação, não existem os intervenientes.

A existência social é possível sempre que haja uma relação de acção. Por exemplo, no contexto do Dia dos Finados as campas que não são cuidadas/relembradas pela acção do

doador, daquele que dispense um tempo para as “refrescar”, como não evidenciam qualquer tipo de actividade, iniciam um processo de esquecimento que lhes está inerente (mas nem sempre são ignoradas por aqueles que visitam o cemitério, que poderão intervir, tal como adiante se verificará).

Serão as flores substitutos das pessoas? Serão possuidoras de uma força que faz uma relação entre duas pessoas?

A “dádiva” feminina versus “troca” masculina

É interessante mencionar que Annette Weiner, de acordo com Godelier (1996:46), desenvolveu a ideia de que uma grande parte dos objectos preciosos que fazem parte das dádivas e contradádivas, relacionadas com os rituais do nascimento, da morte e do casamento, são bens “femininos”, ou seja, produzidos pelas mulheres e sobre as quais estas têm direitos especiais. As flores, que poderei dizer que têm sido conotados com o feminino, podem não ser objectos preciosos em termos materiais, mas são-no mentalmente, já que nos cultos dos mortos e noutras ocasiões (numa proclamação de amor, ou na felicitação de uma data especial, ou como adorno pessoal ou espacial) são um elo de ligação com alguém.

De um ponto de vista igualmente feminino desenvolvido por Genevieve Vaughan (s/d - a; 2004) e que se opõe à visão masculina de Godelier, Mauss e Lévy-Strauss, existe uma diferença nos termos a atribuir à “troca” e à “dádiva”, diferença que está relacionada com a distinção entre o homem e a mulher. Estes dois paradigmas socio-económicos, a troca e a dádiva, são criados e defendidos pelo homem e pela mulher, respectivamente, em que o objectivo do primeiro é o da competição, do poder (de afirmação de classes de superioridade e inferioridade) e racionalidade (a tentativa de alcançar mais do que o “outro” com a transacção), enquanto que o do segundo está relacionado com o “dar” sem esperar algo em troca. Um exemplo mais evidente é o facto da mulher ser aquele ser que dá à luz (apesar de nas conversas informais destacar-se muitas vezes que foi o homem que lhe deu o filho/a, criando deste modo uma relação de superioridade perante a mulher, “receptora” de esperma), que amamenta, que está na maior parte dos casos presente na educação da criança e no cuidar dos mais velhos, que dá até após a morte a um ente querido, e outras formas de dádiva. A dádiva está, deste modo, relacionada com a procura desinteressada em satisfazer as necessidades do “outro”, em que este é valorizado. De forma idêntica, existem (e cada vez mais) inúmeras associações/organismos sem fins lucrativos que tentam, através de pedidos de apoio individuais, obter “ajudas” para dar aos mais necessitados, como no caso das recolhas de alimentos nas grandes superfícies (hipermercados e outros).

A sociedade actual patriarcal e capitalista está baseada na economia da troca, em que quando se dá alguma coisa é porque se espera sempre algo em troca de valor equivalente ou, de preferência, superior, tal como Vaughan (2004) expõe. A mesma autora (s/d - 2; 2004) defende a ideia de que a troca pressupõe a satisfação de uma necessidade do “outro”, mas com a finalidade centrada no dador, isto é, no seu ego (a oferta volta ao dador). Na dádiva aquilo que é dado na grande maioria nem sequer é reconhecido como algo de valor (e de trabalho), pelo facto da sua necessidade de existência no dia-a-dia, e está orientado

principalmente para a satisfação do "outro". Assim, de acordo com Vaughan (s/d – b), enquanto a troca prevê uma quantificação – competição –, a dádiva está relacionada com a qualidade – cooperação –, que gera as relações/laços entre partes. Não é de todo impróprio afirmar que a sociedade depende para a sua sobrevivência, das dádivas (na sua maioria) e não das trocas, o que contradiz a posição de Godelier, segundo o qual, nas sociedades ocidentais actuais a dádiva já não existe para produzir e reproduzir as relações sociais, as estruturas de base da sociedade. Segundo este autor (1996:265), tornou-se num assunto subjectivo, pessoal e individual, que está situado acima do mercado e do Estado. Dá-se a pessoas próximas, em relações de parentesco e de amizade, em que não se espera a contradádiva, apesar de o indivíduo (no caso de o donatário estar vivo) sentir sempre um certo tipo de obrigação para com o seu benfeitor. Dá-se para demonstrar afecto/respeito ou outro tipo de sentimento, esperando que do outro lado o sentimento seja recíproco, e provando a contínua lembrança.

2.5. O CEMITÉRIO NA RELIGIÃO CATÓLICA

Os elementos, as formas e os objectos simbólicos

"As pessoas tendem a nutrir sentimentos fortes, algumas vezes extremos, para com seus símbolos. Isto porque há uma tendência a transferir o valor do que é simbolizado para o símbolo, de modo que é ele, e não a noção implícita que ele simboliza, que se torna o objecto de respeito e veneração especiais"

John Beattie, citado por Johnni Langer (2006:18)

Os elementos – a água

Stefania Panico (s/d), citando palavras de um sacerdote, diz:

"Deus eterno e todo poderoso, quisestes que, pela água, fonte de vida e princípio de purificação, as nossas almas fossem purificadas e recebessem o prémio da vida eterna. Abençoai esta água para que nos proteja neste dia que vos é consagrado, e renovai em nós a fonte viva da vossa graça, a fim de que nos livre de todos os males e possamos aproximar-nos de Vós com o coração puro e receber a vossa salvação"

Dos elementos mais presentes nas manifestações religiosas mundiais e que em inúmeros casos irá fundamentar a origem da vida (incluindo a da humanidade) e do mundo (cosmogonia) é a água. Este elemento que não tem forma, adaptando-se ao "recipiente" que a contém, abarca em si a dualidade vida/morte, ordem/caos como podemos constatar no livro de Miguel Dória (1998:41, 56, 69). A água é:

- o potencial da vida – os seres vivos nascem num ambiente aquático e precisam de água para viverem; a água relacionada à fecundidade, e consequente maternidade (a terra seca é estéril; no momento a seguir à eucaristia, os crentes acreditam que o sangue de Cristo é fonte de vida eterna), ou seja é um símbolo da mulher; a água que dá a "salvação", como Siddharta (Buda) que foi iluminado junto a uma ribeira; a água que cura pelas suas capacidades terapêuticas/medicinais (hidroterapia, fontes de juventude e outros); a água como "organizadora" e ligada à pureza, já que retira todas

as impurezas e restabelece a ordem, como podemos constatar, por exemplo, em Ezequiel (36:25):

Derramarei sobre vós uma água pura e sereis purificados; eu vos purificarei de todas as manchas e de todos os pecados. (pág. 91 em Dória)

- e o simbolismo da morte (o voltar ao caos, ou pré-vida) – a água, como o diz o Dória (ibid:71), especialmente a do mar (mas não em todas as culturas; em diversas localidades de Portugal, no dia de S. Bartolomeu, a 24 de Agosto, existe a tradição popular do “banho santo” – um banho feito no mar que visa uma protecção contra os males e é uma purificação dos pecados cometidos, para além de se acreditar no poder curativo [gota, gaguez, epilepsia]), era vista como pertencente ao domínio dos mortos em inúmeras culturas (na bíblia, os mortos ficavam à espera do juízo final nas profundezas do mar (o inacessível) (ver Isaías, 51:9-11; apocalipse, 20:13 – 21:1); no livro dos Mórmon, equipara-se as águas às profundezas do inferno (1 Nefi 12:16)) ou relacionada com momentos tristes (na mitologia grega, os rios foram criados pelas lágrimas de tristeza, como no caso de Egéria ou de Ácis), e era bastante comum a travessia das águas que os mortos tinham que fazer caso pretendessem alcançar a paz/paraíso (como na tradição celta, como está desenvolvido no sub-capítulo Samhain; na lenda de Gilgamesh; as águas do Nun, que separam o mundo dos vivos do dos mortos, na civilização egípcia; Hades, o inferno grego, estava igualmente separado por rios – Flegêton [flamejante] e Cócito [lamentos] formavam o Aqueronte [rio da angústia] – e só recorrendo ao barqueiro Cárón é que se podia atravessar, daí que nos funerais gregos era obrigatório colocar uma moeda na boca do morto para pagar pela sua travessia; em Portugal – em Guifões, Cimbres e Sinfães [pelo menos até aos finais do século XIX] – ia-se a moeda no caixão do defunto para pagar pela travessia do rio dos mortos, e o costume chamava-se “dinheiro de Charonte”, como o diz Braga [1995:165], aludindo a um texto de Leite de Vasconcelos; a alusão à travessia dos rios dos mortos pode-se ver também nos autos de Gil Vicente – “Auto da Barca do Inferno” [1516], “Auto da Barca do Purgatório” [1518] e “Auto da Barca da Glória” [1519]). Para além disso, a água dos rios também estava relacionada com o esquecimento, aquilo que apaga o passado e que se pode ver igualmente na mitologia grega (Quando desceres à morada de Hades, verás, à esquerda da porta, perto de um cipreste branco, uma fonte. É a fonte do esquecimento. Não bebas essa água [...])” (Dória, 1998:75), enquanto que as água do lago estão relacionadas com a memória. Cheers (2006:162) menciona o rio Letes, que era um rio dos mortos, cujas águas depois de serem tragadas traziam o esquecimento da vida passada ao morto.

A visão positiva e a característica purificadora/mágica da água está relacionada com algumas das actividades humanas, tanto religiosas como mundanas, pelo:

- baptismo – é pelo baptismo (a água como veículo) que se inicia o processo de purificação e santificação (iniciação) da alma do indivíduo, libertando-o do seu passado. O baptismo é um segundo/verdadeiro nascimento, como o refere Dória

(1998:59). Também no ritual dedicado a Deméter, como o descreve Jacob (2003:119), na antiga Grécia existe a iniciação pelas águas purificadoras;

- banho e ablução – os banhos públicos (hammam) que têm o poder de apagar os pecados e as impurezas morais, para além de limpar igualmente a sujidade física; a ablução, por exemplo, dos corpos dos mortos na preparação para os rituais funerários, realizada: na civilização romana, como o descreve Imber (2002); também inúmeras vezes no caso do Islão (em número ímpar: cinco, sete ou mais vezes), que tem um cuidado muito especial, havendo regras específicas (ritual) de como o defunto deve ser lavado, como se pode ver na descrição de Adamgy e Aly (1997); os hindus banham-se regularmente no rio sagrado Ganges (Índia) – nas margens do qual nasceu Buda – e muitos são os que escolhem este rio como destino para as suas cinzas; as relações sexuais (e tudo o que esteja relacionado com os órgãos sexuais, como a menstruação na mulher), consideradas por certas religiões como actos impuros (fisicamente e mentalmente), também exigem a limpeza pela água; no Islão, antes das orações diárias, as abluções (da face, das mãos e dos pés) são obrigatórias; os astecas tinham a prática de purificar um recém-nascido, molhando-lhe primeiro os lábios, e depois o peito, a cabeça e o resto do corpo com água, sempre proferindo alguns textos simbólicos pela parteira que faz toda a acção; Dória (1998:55) menciona também o exemplo do Livro dos Mortos egípcio, no qual se pode ler:

Aquilo que de impuro havia em mim é extirpado. É que eu fui banhado, no dia do meu nascimento, nos dois grandes e vastos lagoa que estão em Heracleópolis.

- e o dilúvio – os mitos do dilúvio, presentes em todos os continentes, mas mais raros na Europa e em África, como o afirma Dória (1998:67), demonstram o poder da água que erradica tudo o que é impuro e "mau", tornando-se num baptismo numa escala monumental, numa limpeza da humanidade. Deste modo, o dilúvio torna-se numa fonte de rejuvenescimento da humanidade, numa esperança num mundo melhor/mais puro. É possível ver os exemplos de dilúvios:
 - o no relato bíblico (em Génesis) - ;
 - o no relato babilónico da lenda de Gilgamesh (bastante mais antigo que a Bíblia – tem cerca de 4000 anos -, mas muito semelhante no conteúdo: Deuses que tentam exterminar a humanidade pela água, dando salvação somente a que merece) e no "Poema do Muito Sábio" do século XVIII a.C., da mesma origem;
 - o nos mitos gregos – dilúvio de Ogígia, o dilúvio de Deucalião e outros;
 - o nos mitos dos nahua sul americanos, num mito asteca e outro inca.

Os elementos – o fogo

"Falou-lhes outra vez Jesus: Eu sou a luz do mundo; aquele que me segue não andarà em trevas, mas terá a luz da vida."

São João, 8:12

O fogo foi desde sempre elemento de admiração por parte dos seres humanos, e segundo Gaston Bachelard, citado por Fraim (s/d), poderá ter sido o primeiro fenómeno que fez o ser humano questionar ("fire is precisely the first object, the first phenomenon, on which the human mind reflected."). A dificuldade em criá-lo e em dominá-lo suscitava a crença de que possuía uma força própria, um poder alquímico, que poderá ter surgido também pela observação directa das chamas, que "sobem" ao contrário do seu elemento oposto, a água que "desce". Relacionado com o sol e a iluminação do dia, simboliza igualmente a tomada de consciência, do conhecimento, de "iluminação", possivelmente também pelo seu poder hipnótico que prende o olhar. O mesmo se pode observar na "Alegoria da Caverna" de Platão (428-347 a.C.), em que a realidade visível é composta de sombras, e que só se libertando e olhando directamente para a fonte de iluminação – para o fogo que projecta as sombras – é que poderemos alcançar o conhecimento e a verdade.

Usado desde há 250.000 anos atrás como forma de providenciar calor aos humanos, para preparação dos alimentos evitando a sua decomposição rápida, para a protecção contra inimigos e animais selvagens, e como fonte de iluminação estimulou a visão positiva do fogo, contrabalançada com a visão destrutiva deste elemento. Com a falta de controlo do fogo, a vida dos seres vivos fica ameaçada.

O poder destrutivo do fogo pode ser tanto positivo como negativo, e em muitos casos era um dos meios que se utilizava nos sacrifícios aos deuses. Em caso de pragas e doenças infecciosas, ou então de superstições (como queimar as bruxas na fogueira), por exemplo, é com o fogo que se acaba com o "mal", ou seja, este tem o poder purificador, de transformação da matéria. No antigo e no novo testamento da Bíblia o fogo surge como purificador e aniquilador de tudo aquilo que for impuro, como por exemplo no capítulo 31 de Números (21-23):

O sacerdote Eleazar disse então aos guerreiros que tinham combatido: "Eis o preceito da lei que o Senhor impôs a Moisés: o ouro, a prata, o bronze, o ferro, o estanho, o chumbo, tudo o que pode passar pelas chamas será purificado no fogo; mas será também purificado pela água lustral. Tudo o que não suporta o fogo será purificado com a água.

Também em relação à religião católica, o "sofrimento eterno" que os pecadores podem sofrer no Inferno, está pleno de chamas penosas. O fogo simboliza igualmente a paixão mais forte e as outras emoções intensas, bem como a procura do ser interior. O fogo é o símbolo da vida (ascendente) e do renascimento, como a Fénix que renasce das cinzas. Especialmente as sociedades que presenciam o fresco "verdejar" dos campos que tinham sido engolidos pelas chamas, fazem esta analogia do fogo com o renascimento. A metamorfose repentina que o fogo possibilita vem em oposição à transformação lenta que a ordem natural da vida abarca. Quando os budistas recorrem à cremação dos mortos, têm a esperança de que o fogo liberte mais rapidamente o espírito do corpo, para que este possa renascer mais rapidamente. Sumariando, este elemento, tal como a água, contém em si uma série de dicotomias: o bem e o mal; a preparação dos alimentos e o destruir de outros; o conforto e a tortura; entre outras.

O fogo, comparado à luz, é também representativo do Deus Criador. Ao dar luz a um ambiente que parecia "perdido" na escuridão, o fogo não deixa que o esquecimento surja; por outro

lado, em oposição, é o fogo que ajuda a esquecer mais depressa o indesejado. As velas usadas nos rituais religiosos simbolizam a presença divina, a iluminação que está oferecendo ao crente. A chama acesa é a união que se pode vivenciar, como por exemplo na tocha olímpica, que a todo o custo se tenta manter acesa quando passa de país a país (como podemos ver nos actos deste ano de 2008, em que a vontade de querer apagar esta chama vem como forma de protesto contra a ocupação chinesa dos territórios do Tibete).

Leopold von Schroeder, citado por Mário Santos (29.05.2007), distingue três tipologias do fogo sagrado nos povos indo-europeus: o fogo do sacrifício; o fogo da defesa; e o fogo do lar. O fogo sagrado era e continua a ser usado por múltiplas religiões: desde o Samhain céltico, às queimas das oferendas nos rituais chineses e às procissões aos cemitérios com as velas acesas. Estas não podem faltar nas práticas religiosas e acesas indicam a presença divina ("símbolo de Cristo, Luz do Mundo", segundo Stefania Pânico [s/d]). Também a teóloga a Virgínia Motta, citada por Luiz Nunes (2004), confirma a mesma ideia recorrendo aos textos bíblicos em que em inúmeros locais falam da semelhança de Deus ou Jesus com a luz. Mesmo no início do Antigo Testamento, o primeiro capítulo de Gênesis (1-4) iniciado com:

No princípio, Deus criou os céus e a terra. A terra estava informe e vazia; as trevas cobriam o abismo e o Espírito de Deus pairava sobre as águas. Deus disse: "Faça-se a luz!" E a luz foi feita. Deus viu que a luz era boa, e separou a luz das trevas.

atesta a importância dada à luz na religião.

A partir do século XI, segundo a mesma fonte (2004), as velas passaram a ser colocadas já não em redor do altar, mas neste. A presença das velas representantes da presença divina foi mais intensamente utilizada a partir dos séculos IV e V, apesar de existirem testemunhos em rituais romanos e etruscos. Também existia o costume de colocar uma vela benta nas mãos do morto, que seria acesa quando se principiasse o ritual de encomendação da alma, "para que os novos caminhos do falecido fossem iluminados pela luz emanada pelo Cristo Salvador" (ibid). Actualmente, as velas continuam a fazer parte dos rituais ligados aos mortos, principalmente no Dia de Fies Defuntos. Acender uma vela pelo morto, é uma maneira de expressar o desejo do crente em que a luz ilumine eternamente o caminho deste.

A cruz

"A linguagem da cruz é loucura para os que se perdem, mas, para os que foram salvos, para nós, é uma força divina."

I Coríntios, 1:18

A cruz, um sinal construído com a intersecção perpendicular de uma linha vertical mais longa com uma horizontal, é o sinal por excelência da fé cristã, de acordo com Adrian Frutiger (1999:29, 204, 241). Esta forma pode resultar de uma simplificação da forma de humana, especificamente de Jesus Cristo crucificado, e deste ponto de vista possui um profundo significado religioso e simbólico. A presença de Cristo crucificado na cruz ou simplesmente da cruz "vazia" – a imagem ou a sua redução ao sinal – contém a mesma força de expressividade simbólica para o crente. Símbolo de Cristo (cruz da vida), também

era em tempos mais remotos utilizado como símbolo de divindades nas culturas gregas, egípcias e chinesas, como o constata Frutiger (1999:243) e símbolo religioso de diferentes sociedades. A cruz surge também em inúmeras decorações anteriores à era pré-cristã. Como símbolo venerado pelos cristãos parece ter surgido somente no século IV, com Constantino I. Segundo uma lenda, na noite anterior a uma batalha este imperador teve uma visão com uma cruz que tinha a inscrição latina *In hoc signo vinces* ("sob este símbolo vencerás"). A vitória sob o inimigo levou-o a acreditar que o Deus dos cristãos lhe tinha favorecido, o que influenciou na sua decisão de tornar esta religião oficial em 313 d.C., e a cruz passou a ser também, como o menciona Andrade (22.09.2007), citando "The New Encyclopædia Britannica", o principal símbolo da religião cristã.

Koch, referido por Eliana Andrade (22.09.2007), indica que a cruz representa normalmente a divisão do mundo em quatro elementos, mas também é a união do sagrado (verticalidade) com o terreno (horizontalidade). Aliás a presença de direcções opostas, também influencia uma leitura dualista da cruz: a vida e morte, o homem e mulher, entre outros. A cruz latina simboliza não só a crucificação, como também a ressurreição e salvação (vida eterna).

O sinal de cruz feito pelos cristãos teve a sua origem em Tertuliano (160-220 d.C.), que, referido pelo site "Got Questions Ministries" (2002-2008) dizia:

Quando nos pomos a caminhar, quando saímos e entramos, quando nos vestimos, quando nos lavamos, quando iniciamos as refeições, quando nos vamos deitar, quando nos sentamos, nessas ocasiões e em todas as nossas demais actividades, persignamo-nos a testa com o sinal da Cruz.

O polegar fazia inicialmente um pequeno sinal de cruz na testa, e a partir do século XI passou a ser feita a grande cruz na testa e no tronco (da testa ao tórax, e de ombro a ombro), cujo testemunho é visível no Livro de Orações do rei Henry. Apesar de muitas vezes os cristãos terem feito (ou fazerem) o sinal de cruz na esperança de algum tipo de apoio (para expulsar o mal, por exemplo), ou seja, associado a poderes sobrenaturais, não está sustentado pelos textos bíblicos, segundo a mesma fonte (ibid).

As flores

"As flores têm cor alegre, cheiro suave, sabor jucundo, e brandura deleitosa com que recriam os sentidos; e as esperanças com o que mostram, elevam; com o que representam, agradam; e com o que prometem, alentam, confortam, e dão vida"

Padre Isidoro de Barreyra (2005:17)

O mundo humano baseia-se em signos e simbologias que lhe permitem de alguma forma dar sentido às suas acções e pensamentos. Mesmo que os significados sejam ocultos, eles não deixam de existir e de influenciar o desenvolver da vida humana. As plantas, por acompanharem o ser humano desde o seu aparecimento, foram embutidas de simbologia que era transmitida quer pelos ritos, quer pelos mitos, e que com o passar dos tempos se tornou

oculta na nossa sociedade (pelo menos na Ocidental). "... as flores deram origem a mitos e lendas ...", em que as simbologias se tornam universais (por exemplo, a rosa representa o amor, a virtude e a beleza), e em que estas são "características da natureza circundante e do próprio interior do homem", como o disseram Amarante e Abalada (1998:59-60). As pessoas criam laços com as plantas e têm emoções específicas, que nem sempre conseguem explicar, mas que sabem que existem. Pesquisando as origens destas sensações e crenças relativas às plantas, existe a possibilidade e esperança de descodificá-las tornando a humanidade ciente objectivamente das suas acções/emoções.

As plantas desde o princípio do mundo dos humanóides eram usadas como fonte de alimentação. À medida que o ser humano evoluía, este ia passando o conhecimento que tinha das plantas de geração em geração, proferindo as propriedades curativas ou tóxicas destas, tornando-as não só como fonte de alimentação, mas igualmente como fonte de influência na vida humana. Pelas plantas é possível curar ou matar. Deste modo, as plantas tornaram-se em elementos sempre presentes no dia-a-dia e nas tradições dos povos (pelo seu poder mágico e curativo), tornaram-se em símbolos das nossas emoções. Não é por pura casualidade que se escolhe uma ou outra flor/planta, mas sempre de acordo com o nosso estado de espírito e com a mensagem que queremos transmitir a nós e aos outros, com as emoções que queremos provocar, afectando, deste modo, tudo o que nos rodeia. Segundo os mesmos autores (1998:56):

... o mundo das plantas estaria precisamente destinado a aliviar a fadiga do homem, quer dizer a renovar constantemente as suas forças orgânicas e também a curar as suas doenças, tanto físicas como espirituais.

O ser humano tinha profundo respeito pelo mundo vegetal, sentindo-os como elementos detentores de espírito ou alma, e distinguindo (nas tradições antigas) as propriedades celestes das terrestres das plantas, associando a cor às primeiras e a forma das folhas às segundas, de acordo com Amarante e Abalada (1998:55).

As plantas continuam a ser aproveitadas pelos seres humanos para o:

- Bem-estar físico:
 - Fonte de alimentação;
 - Terapêutica/poder curativo (ervas medicinais);
 - Abrigo.
- Bem-estar mental:
 - Poder psíquico/emocional (plantas usadas como alucinogéneas – mudança de mundos/estados de espírito, isto é, para aplicações astrais – êxtase, adivinhação e outras; plantas que exprimem sentimentos religiosos e que em alguns casos são a base de comunicação espiritual, como o menciona Stenta, referido por Haviland-Jones *et al* [2005:2]; entre os Guajá da Amazónia, as plantas odoríferas são usadas para afastar os fantasmas dos mortos);

- o Poder estético (plantas usadas para o cuidado do corpo e para enaltecimento da beleza: perfumes; coroas de flores; decoração de ambientes; e outros adornos).

O Padre Isidoro de Barreyra (português do séc. XVI-XVII) desenvolveu um trabalho em que aborda dentro do reino vegetal: a árvore (comparável ao homem), as flores (comparáveis à esperança) e os frutos (comparáveis às obras). Como nem a árvore, nem os frutos estão presentes no cemitério de Meixide (existe somente um vaso com um cipreste num dos jazigos), onde o presente estudo foi desenvolvido, a menção a estes será breve, incidindo mais a simbologia das plantas sobre as flores (as restantes simbologias estão no anexo III). Tem-se a consciência que a simbologia está intimamente relacionada com a cultura onde se cria e floresce e que, como o disse Nogueira (2004), no séc. XX, com o rápido florescimento do comércio das plantas e flores, foram criados novos símbolos para as tornar mais rentáveis.

As flores sempre participaram na vida da humanidade, pois são elementos que não passam despercebidos na vida. Sempre que surgem as flores, estas são logo notadas e admiradas, quer pela sua forma, quer pelo seu perfume. As flores tornaram-se em símbolos para expressar os estados de ânimo e para transmitir os sentimentos. "Mesmo na morte, as flores têm um lugar destacado, talvez para suavizar esse momento de libertação física", segundo Amarante (1998:111).

A palavra flor deriva do latim "fluo" que significa: fluir, correr por água abaixo. Este significado leva a entender que se trata de algo passageiro, de pouca duração. E de facto, as flores duram pouco, tal como a esperança, de que fala o Padre Barreyra (2005). Esta não é eterna, porque pressupõe que haja uma resolução final (uma obra). Do mesmo modo que se aguardam os frutos que as flores dão, também da esperança se aguardam os bens (e não os males). Não se trata de existirem muitas ou poucas flores/esperanças para que haja muitos ou poucos frutos/obras. A esperança é sempre maior do que aquilo que virá, tal como Padre Barreyra (2005:16) o escreveu:

...grandes promeffas, efcaços comprimentos: vindo muitas vefes mais depreffa o q fe não efpera, que aquillo que fe efpera, como diffe o Filofofo: *Infperata fapius accidunt,quàm quæ fperes*.

Existem testemunhos visuais (pinturas murais, em cerâmicas e outras bases) egípcios, datados de 2500 a.C., que confirmam o uso das flores em rituais e em quase todos os aspectos da vida (como adorno das pessoas e das habitações) e da morte (decoração dos túmulos dos mortos e à volta do pescoço destes), como o afirma Rhiannon Lue (s/d). Os gregos e os romanos usaram as flores mais em guirlandas e coroas de flores, sempre respeitando o simbolismo e os estilos. Dos romanos chegou-nos possivelmente a tradição de pôr flores nas campas dos mortos, que tinham o Festival Rosalia, já anteriormente descrito.

Goody e Webb, referidos por Lue (s/d), afirmaram que foi entre o século XII e XIII que as igrejas começaram a usar as flores para decorações, cuja dádiva aos Deuses tinha sido considerada como um acto de blasfémia. Para tornar o acto de decoração com flores um acto cristão, os

nomes das flores também sofreram alterações, exemplificando alguns deles pelo site "Fish Eaters": a dedaleira (*Digitalis Purpurea* L.) à qual se chamou luvas-de-nossa-senhora ou luvas-de-santa-maria; a *Anthroxanthum Odoratum* é a erva-de-nossa-senhora; a artemísia é a erva-de-são-joão; o lírio-dos-vaies (*Convallaria majalis* L.) era conhecido como as lágrimas-de-nossa-senhora; a erva-de-santa-maria é a matricária (*Chrysanthemum parthenium*) (imagem 21); o miosótis ou não-me-esqueças (*Myostis scorpioides*, *Myostis sylvatica*) eram os olhos de Maria; entre muitas outras ligações de plantas com a religião. Mesmo as cores das flores tinham significado específico (bem como o modo de as receber ou entregar que era simbolizante): as rosas vermelhas significavam o sangue de Cristo, os mártires e o pesar de Maria; as rosas brancas eram a pureza de Maria; e as amarelas eram associadas à glória de Maria.

Os vestígios renascentistas indicam um largo uso das flores em pinturas e em altares, para além de outros propósitos decorativos (decoração de mesas, ou de quartos, em manuscritos e como objectos decorativos de ostentação, por exemplo). No espaço sagrado, supostamente era um monge que a decorava com flores, segundo Lue (s/d), e que tinha a cargo a manutenção dos jardins do mosteiro (este associado ao Paraíso). As flores artificiais ao que parece surgiram antes do século XV, segundo o "Glossaire Archeologique, Du Moyen Age Et De La Renaissance", citado pela mesma autora (s/d). Esta indústria, a partir deste século, elaborava flores em seda, com cera e cola de peixe de modo a satisfazer a grande procura de flores para decoração.

Os estados emocionais podem ser universais (ou seja, inatos), mas em parte são "culturalmente construídos e mediados", de acordo com Loretta Cormier (referindo-se a vários autores) (04.2005). A mesma autora refere que na Antiga Roma os perfumes e as guirlandas de flores eram usados para a promoção da saúde. Está provado que as flores podem influenciar o comportamento sócio-emocional, de acordo com o estudo de Jeannette Haviland-Jones *et al* (2005:3). Isen, Levine e Burgess, referidos no mesmo estudo (2005:4), afirmaram que o estado de espírito positivo (proveniente das emoções positivas que as flores passam) para além de melhorar o processo de memorização, diminui o stress. Também segundo Dissanayake (1999:90), os sentimentos "bons" (agradáveis, gratificantes, místicos), provenientes de qualquer tipo de fonte (da arte e outros) ao reduzirem o stress e a ansiedade, permitem que se continue a impor um código cultural e que as pessoas se sintam enquadradas nesse meio. Esta afirmação vai de encontro à necessidade que as pessoas têm, por exemplo, para decorarem os túmulos com flores. Para além das cores das flores que as pessoas possam escolher como preferidas para ocasiões especiais, também o odor não fica para trás. Cormier (04.2005) menciona que segundo o "fenômeno Proust", os "odores podem evocar memórias detalhadas e vívidas", mais carregadas emocionalmente do que sugeridos por outros estímulos. Os odores podem igualmente ocultar os maus odores dos mortos.

Das flores que estiveram ou estão relacionadas com a morte, destacam-se por ordem alfabética, aquelas que tinham alguma conotação simbólica na bibliografia pesquisada relacionada com a morte: o amaranto, a anémoma, o asfódelo, o cravo-de-defunto, o crisântemo, o lírio, o narciso, a rosa e a violeta. Nos costumes de decoração da igreja, em Inglaterra, no Dia de Todos os Santos a flor que entrava na decoração da festividade era o girassol vermelho (escuro) e o loureiro (este último significando a vitória, a glória e a constância).

Das flores mais relacionadas presentemente com o Dia de Todos os Santos e o Dia dos Mortos podem-se destacar as rosas, o cravo-de-defunto e o crisântemo (nas suas variadíssimas formas), cuja simbologia está no anexo III.

O grande comércio de flores de hoje em dia permite a escolha variadíssima de flores, mesmo daquelas que outrora não floresciaam na época Outonal. Contudo, as flores do Outono acabam sempre por ser as mais escolhidas para decorarem os cemitérios.

A pedra e as dedicatórias escritas

Pela característica de eternidade que a pedra transmite, foi desde cedo um material escolhido para durar os tempos, sendo empregue como invólucro ou base que não permitisse a corrupção linguística/textual/visual e física (a pedra para guardar bens e/ou corpo de mortos para não serem corrompidos; a pedra usada como instrumento de caça; a pedra como base de escrita/arte; e outros usos). Como tal, a pedra serviu (e continua) como memória colectiva e individual. Com a finalidade funerária, foram criados uma série de trabalhos em pedra que continham algum tipo de epígrafe: as estelas, as aras (ou ámulas, de menores dimensões), os miliários e outras formas. As estelas funerárias provêm muito antes da antiguidade greco-romana, tal como o

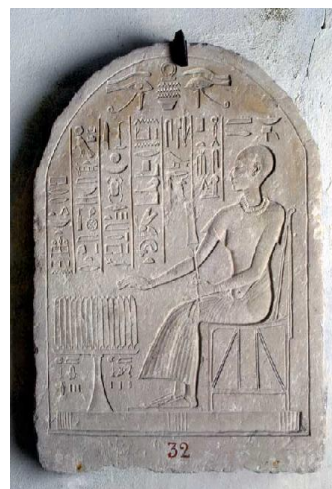


Fig. 9 Estela funerária de Ptahmose. Em calcáreo. 1295-1188 a.C.



Fig. 10 Estela funerária com inscrições da escrita tartéssica, da zona de Almodôvar, Alentejo. 1200-1000 a.C. (xisto)

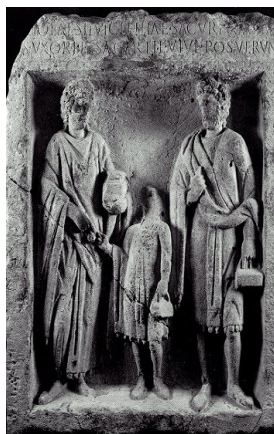


Fig. 11 Estela funerária dedicada a "Iola, filha de Silvicus, por seu marido, Sacurius, e seu filho, Sacer" (como o diz a inscrição). Séc. II d.C.



Fig. 12 Estela funerária romana de Iulia Tongeta. Séc. II-III d.C. (grés)

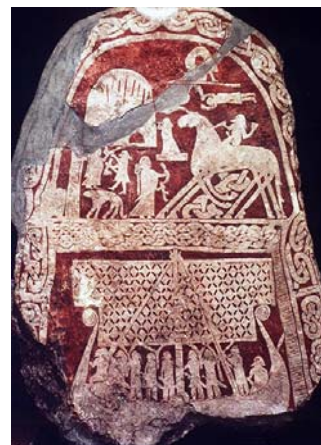


Fig. 13 Estela Funerária de Gotland, Suécia. 600-800 d.C.

comprovam os vestígios arqueológicos. Quer tenham sido muito ou pouco elaboradas (ornamentadas e figuradas com cenas mitológicas e de outra ordem; fig. 9-13), ou somente com a inscrição do nome do defunto gravada, pintadas ou esculpidas, passaram a fazer parte da paisagem das necrópoles greco-romanas, continuando a mesma tradição nos dias de hoje.

Daremborg & Saglio (1877-1919:1222) afirmaram que as estelas tiveram a sua origem em Íon e foram largamente desenvolvidas em Ática, o que contradiz os vestígios de estelas egípcias (fig. 9), que podiam substituir as oferendas reais. As estelas funerárias, eram placas de pedra calcária ou de mármore, mais altas do que largas (ou seja, verticais), com alguma espessura e por vezes mais estreitas na parte superior do que na base, que eram fincadas sobre o lugar de enterramento do morto. A parte dianteira demonstra maior cuidado por receber inscrições e, em alguns casos, ornamentações. Como tal, como o diz Armando Redentor (2002:197 e 236), a parte inferior destas ficava em matéria bruta porque era enterrada. Em comparação às aras, estas últimas tinham um acabamento por igual, porque eram colocadas directamente sobre a terra, ou sobre algum tipo de base. De simples elaboração no início em cada civilização que os criou, com o desenvolvimento desta, também as estelas e os outros tipos de marco epigráficos passaram a ser mais trabalhadas: reflectiam as épocas específicas (com frontões esculpidos, com os motivos pintados ou esculpidos em baixo-relevo, como no exemplo da fig. 11, uma estela de uma mulher gallo-romana). As estelas funerárias, tal como a organização dos cemitérios, são biográficas dos indivíduos a quem foram dedicados, como da sociedade onde se inseriram, e permitem que os estratos sociais se mantivessem activos. A estela funerária da fig. 12 é mais ou menos da mesma época que a da imagem anterior, mas a elaboração artística é completamente diferente (demonstrando que também os destinatários seriam diferentes), mas também por os materiais serem distintos (os trabalhos mais refinados apresentam-se mais facilmente em suporte calcário ou de mármore, do que em granito e outras pedras). Os temas mais comuns nas estelas funerárias são as representações: míticas; religiosas; históricas (incluindo imagens do quotidiano).

Os monumentos funerários surgem sempre de uma encomenda feita por um indivíduo ou por um grupo de indivíduos que tenham algum tipo de relação para com o morto (este grupo maioritariamente é a família, mas há casos de se tratar de amigos ou outros). Geralmente não é o morto que em vida encomendou a obra funerária para si, mas também existem casos de tal. Redentor (2002:237) afirma que é gravado nestes monumentos o epitáfio, mencionando obrigatoriamente o nome do defunto, para que a sua memória perdure nos tempos. Estes monumentos em tempos remotos eram realizados somente para quem tivesse posses económicas e culturais que o permitissem, ficando o resto da população, que seria a maioria, esquecida na terra. Em conclusão, os monumentos funerários e os cemitérios são uma fonte de conhecimento da cultura, da sociedade, da religião, da economia e de outros factores que poderão esboçar uma caracterização social da região, mesmo que nem a todos os indivíduos foi permitido ter o monumento epigráfico, de acordo com o mesmo autor (ibid:214).

O retrato no contexto funerário

Para além dos epitáfios que geralmente fazem parte dos túmulos, o retrato do falecido também é algo que pelo menos desde o Antigo Egipto foi uma prática funerária comum. A individualização que este tipo de retrato proporciona cativa qualquer um e especialmente aqueles que estão em relação directa com o morto. As inscrições do nome e das datas, como se não bastassem, seriam completas se tivessem a "imagem" contida, que seria o comprovativo

visual da posição social (fig. 14). Entre o século I e IV d.C., no Egito, as máscaras funerárias ou os retratos pintados ou esculpidos eram colocados dentro do sarcófago, por cima da cara do defunto, havendo ainda dúvidas quanto à relação/influência dos retratos funerários romanos (fig. 15).



Fig. 14 Máscara funerária micenica de 1500 a.C.

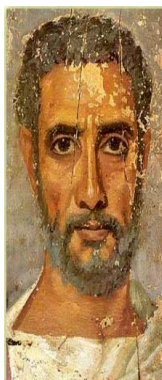


Fig. 15 Retrato funerário em estilo Fayoum. Egito. 1ª metade séc. II d.C.



Fig. 16 Retrato funerário de Blaise Pascal. 1662 d.C.



Fig. 17 Retrato de pai e filho (mortos)

A tradição dos retratos pintados ou feitos a partir do molde da pessoa morta (mesmo que nem sempre tenham sido cópias fiéis à realidade, dependendo da época e da cultura) fez parte dos últimos dois milénios, adaptando-se aos novos meios que surgiam com os tempos. Os moldes em cera ou gesso que se tirava de uma cara do morto poderiam nem ser usados com fins funerários: em inúmeros casos serviam de modelo para futuras representações artísticas das personagens. Das máscaras mais conhecidas (porque não se tiravam moldes a qualquer pessoa) destacam-se a do matemático francês Pascal (1622) (fig. 16), a dos compositores alemães Beethoven (1827) e Mahler (1911), de Friedrich Nietzsche (1900), de Alfred Hitchcock (1980) e de muitos outros. Com a descoberta do meio fotográfico, muitos dos retratos passaram a ser fotografados, criando-se no século XIX uma grande tradição de fotografias de mortos (fig. 17). E nos dias de hoje, raras são as campas que não têm um retrato do morto em vida.

O espaço do cemitério

O ambiente no qual interagem as pessoas explica quem é que os ocupa e o que são. A cidade, a vila, a aldeia, a casa, o cemitério (e outros) são tudo ambientes de "arte colectiva", como os chama June McFee e Rogena Degge (1977:210), criados por aqueles que vivem ou usufruem deles. Em cada um deles, as pessoas sabem como se devem comportar e o que devem fazer, criando uma ordem específica. O espaço envolvente em cada ambiente poderá ser distinto e molda-se conforme as situações. Estas autoras caracterizam o espaço decompondo em: o "espaço do eu"; o espaço partilhado; espaços concentrados; e a ligação entre espaços.

O espaço individual é aquele que acompanha a pessoa e que é constituído pela pessoa e pelos adereços/objectos que são a extensão da pessoa. O espaço privado da campa é um espaço que define quem está sepultado e, talvez mais ainda, de quem cuida deste espaço. É uma extensão que indica visualmente quem é (são) a(s) pessoa(s) que se dedica(m) a este espaço individual. Como diria Santo Agostinho: "Os preparativos do funeral, a escolha do túmulo, a pompa fúnebre, mais do que homenagem ao morto, são consolo para os vivos".

Afinal são estes que também usufruem (emocionalmente) deste espaço privado, enquanto os mortos tiram partido físico.

O cemitério, na concepção de McFee e Degge (1977), seria o espaço compartilhado de espaços pessoais/privados para actividades individuais e colectivas, concentrado num local geográfico e dividido pelas "ruas" (percurso) que ligam os diferentes espaços individuais. A forma visual que é captada de um espaço é vital para se compreender a importância deste, que actividades é que ocorrem e como as pessoas se importam com este. Os símbolos que contém auxiliarão nesta tarefa de identificação dos seus "utilizadores" presentes e passados. Se o espaço do cemitério não é recente, este poderá ser fonte histórica de acontecimentos/actitudes/gostos passados que irão ajudar a perceber os conteúdos presentes. É evidente que cada observador exterior de um espaço colectivo terá o seu ponto de vista diferente dos outros, influenciando nesta actividade a sua cultura, idade e género, as suas experiências e outros factores.

Ao dedicar espaços aos mortos, permite-se que mesmo na morte estes continuem a ocupar um espaço físico e emocional (na vida), estando a sua extensão/volume geralmente relacionada com o seu estatuto social quando estavam vivos. A quem se erige mausoléus não foi certamente alguém que não "merecesse" a importância dada à pessoa. Como as campas rasas não são de pessoas conceituadas, que não querem ser esquecidas pela sociedade. O factor económico poderá também influenciar no estilo funerário adoptado (ver anexo IX), mas quando é preciso, até se juntam as pessoas para oferecer ao morto uma campa digna.

O cemitério como prolongamento da mulher no espaço exterior

Um espaço pode pertencer a alguém se for controlado por essa pessoa. No cemitério, a criação das campas funerárias e a escolha da sua localização está dependente do homem, a quem estão a priori destinadas as tarefas de criação de obras "eternas" e da sua organização no espaço, no contexto ocidental. Como tal, a mulher, participando no espaço do cemitério, ficou com a tarefa do cuidado diário (ou pelo menos sistemático) deste espaço, de modo a que a obra do homem não se perdesse. Como o diz Angélica Cruz (2004:13): "Os homens são o suporte, os pilares da sociedade e as mulheres completam e "amparam" para que tudo se mantenha em pé".

A mulher, que desde os primórdios ficava circunscrita ao espaço mais próximo da habitação, devido a circunstâncias biológicas como a procriação, ficava encarregue de manutenção deste espaço, ficando o homem relacionado com as actividades que ocorriam no exterior, como a caça/pesca e a defesa do território. Seguindo esta ordem, a mulher tinha como tarefa não só a educação dos filhos, como o cuidar das pessoas e da "casa" em geral (para além de participar muitas vezes em actividades da agricultura ou noutras actividades de reprodução económica; o pastoreio estava mais relacionado com o homem, por este ter que se deslocar para os limites do território).

Alison Ravetz, em Judy Attfield e Pat Kirkham (1995:187), menciona que a mulher esteve (e continua a estar) intimamente ligada ao espaço interior da casa. Se o design da casa e o seu

aspecto exterior eram os aspectos mais apelativos simbolicamente do estatuto social e do poder económico dos seus proprietários, a mulher contudo ocupou-se principalmente com o seu interior, com aquilo que não está à mostra, mas que definirá melhor (identifica) as pessoas que vivem ou cuidam da casa. O exterior da habitação ficou a cargo do homem, ligado sempre às artes eternas e bem visíveis, às quais a mulher não tinha acesso (ou muito reduzido, sempre numa posição de subordinação que a sociedade androcêntrica permitia), senão como fruidora passiva.

Desde os princípios do século XX (especialmente no período entre as duas guerras mundiais) a mulher era tida em consideração sobre as suas necessidades no interior da casa, mas o seu ponto de vista era visto importante somente na sua capacidade de donas de casa, de acordo com a mesma autora, em Attfield e Kikham (1995:199), e não como fruidoras igualitárias aos homens. As mulheres eram consultadas para se desenhar as habitações para elas, como donas de casa. Deste modo, o seu trabalho de educação da família e de manutenção da casa seria mais eficiente.

O espaço da casa era e continua muitas vezes a ter o papel libertador da mulher, em que esta tem autonomia e algum controlo na vida, mas por outro lado é a sua prisão, por não ter a liberdade no exterior, que o homem frui. A casa, vista pela mulher subjectivamente, é o palco e instrumento do seu papel social, como o afirma Ravetz, em Attfield e Kikham (1995:202).

Se a mulher ficava ocupada directamente com o tomar conta das pessoas (mais novas e mais velhas) e da habitação, este trabalho prolongou-se para o espaço dos mortos. Mesmo na morte, a mulher continua a dar atenção aos seus mortos, uma actividade pouco partilhada com os homens, que de certo modo evitam este espaço.

Apesar de Barbara Reskin, referida por Angélica Cruz (ibid), associar a mulher ao domínio doméstico/íntimo, e o homem ao domínio público/externo, o caso é diferente quando se trata do cemitério. Este, ocupando uma esfera pública e exterior, inversa ao domínio privado e interior, é um prolongamento do espaço privado da mulher, já que é esta que se ocupa com a sua apresentação, ficando a cargo do homem aqueles trabalhos mais duros, como o de criação de túmulos, da sua organização no espaço disponível e o enterro dos mortos. Dentro do espaço do cemitério, a divisão das ocupações entre os géneros é notória: o homem cria ou executa obras estéticas funerárias de longa duração (as lápides, estelas, campas e outros) e de proporções bem visíveis (para além de se ocupar da tarefa do enterro), enquanto a mulher cria/manifesta-se esteticamente pelo cuidar do espaço funerário como se tratasse da sua casa, ornamentando-o com arranjos florais, que em termos de escala não se equiparam ao trabalho do homem, e que pela sua natureza por vezes perecem num ápice, são efémeras. Ao trabalhar esteticamente sobre as campas ou a terra plana, perpetua a memória dos que faleceram, avivando-a sempre que visitam o espaço. Este trabalho sistemático/repetitivo por parte da mulher, que pode ir desde a sua infância, quando vai ajudar as mães ou avós, percorrer a sua vida e ir até ao fim da sua vida, até ao momento em que não mais tem forças, acaba por conferir-lhe poder sobre este espaço (cemitério), ser uma das suas formas de afirmação na sociedade. A imagem da "mulher trabalhadeira" passa de geração para geração e conferindo-lhe força e poder, como o constata Angélica Cruz (2004:9-10; 2005:42), mas do qual

não se fala, como o diz Ana Maria Azevedo, citada pela mesma autora. O espaço do cemitério, ritualista e expositivo, é da sua responsabilidade, tal como acontece com o seu domínio privado, a casa. Contudo, o homem, na nossa cultura ocidental patriarcal, tendo herdado por tradição o poder que a mulher batalha diariamente, sente-se numa posição privilegiada de domínio sobre esta, como o provérbio popular que a mesma autora cita (2004): "Cá em casa manda ela e nela mando eu". No capítulo 22:13-21 de Deuteronômio (do Antigo Testamento), a mulher é vista como propriedade do homem; como também quando a bíblia menciona que foi da costela de Adão que se criou Eva, é mais uma fonte religiosa que obriga a mulher ficar sujeita ao homem.

Ele (o homem) pode construir a casa como as campas, mas quem as mantém "vivas" é a mulher, tal como é ela que predominantemente educa as suas crianças e que trata de tudo que esteja relacionado com estas. Não se exclui, como é obvio, os casos em que o homem também participa nos afazeres da casa e que também decora as campas. Mas este caso surge, possivelmente na maioria das vezes, quando a mulher está impossibilitada de o fazer ou porque já não existe, pelo menos nas comunidades rurais.

Cabe geralmente às mulheres a tarefa de iniciar os filhos na religião, que surge também como uma "história" a ser passada de geração para geração, e que será completada com a intervenção da Igreja. A mulher participa nas actividades religiosas e ritualistas, bem como a própria noção de igreja está relacionada com a ideia de "mulher" (terra), e Cristo com "homem" (céu). Nos textos bíblicos existem algumas menções desta analogia, como em Efésios (5:22-24), que validam as atitudes e comportamentos que chegaram até aos dias de hoje e que sustentam a sociedade ocidental patriarcal:

As mulheres sejam submissas a seus maridos, como ao Senhor, pois o marido é o chefe da mulher, como Cristo é o chefe da Igreja, seu corpo, da qual ele é o Salvador. Ora, assim como a Igreja é submissa a Cristo, assim também o sejam em tudo as mulheres a seus maridos.

Esta visão influenciará o papel de trabalhadeira que se exige da mulher, com distinções muito específicas quanto ao trabalho que deve executar relativamente ao seu parceiro homem.

O cemitério como manifestação artística de hiddenstream

Apesar do conjunto funerário arquitectónico ou escultural ser elaborado pelo homem, este não é visto como fazendo parte de uma actividade artística de renome. Possivelmente só as descobertas arqueológicas de túmulos e outros objectos relacionados com a morte, que se iniciou o processo de dar valor artístico a estes, por revelarem ser uma fonte inesgotável da história das culturas. Claro que as actividades contemporâneas não são vistas com o mesmo olhar que as antigas, até porque não são os historiadores, cientistas, arqueólogos e outros estudiosos que se debruçam sobre estas manifestações. O factor temporal confere valor aos objectos, por isso, as campas de hoje só serão vistas com olhos de interesse artístico, cultural e outro, se se realçarem do restante conjunto, bastante homogéneo, ou então se se esperar que o tempo passe, ou ainda então se as pessoas mudarem de visão quanto à qualificação do que

é e o que não é obra de arte, e cingirem-se à ideia de que são obras de arte todas as obras criadas com o intuito estético. Afinal, como o disse Deborah Haynes (1997:79), até os ícones não eram considerados como objectos de apreciação estética, mas objectos relacionados com os rituais, objectos de devoção.

A legitimação estética de uma produção artística marginal (*hiddenstream*) passa (pelo menos mais facilmente) pela sua valorização através de indivíduos e contextos que estejam incluídos no ambiente artístico normalizado (por artistas conceituados, por críticos de arte, por antropólogos, por instituições como os museus, e muitos outros relacionados directamente com o fenómeno artístico), o que levará à modificação dos conceitos de arte, de artista e de estética. Se é do conhecimento comum, numa sociedade ocidental, de que se precisarmos de ver objectos de arte, temos que nos deslocar até museus e galerias de arte (ou jardins públicos, por exemplo), como o diz Jacques Maquet (1986:15), então as manifestações estéticas que possam surgir no contexto funerário não são entendidas como objectos de arte, porque não foram “aprovadas” pelos especialistas. O local expositivo é então importante na decisão de classificação dos objectos de arte ou não arte, porque pressupõe-se que só os que chegam a este estatuto é que são considerados como tal, obrigando um certo tipo de comportamento na apreciação dos objectos, que se distingue dos outros comportamentos noutras realidades.

A dificuldade está em reconhecer o valor artístico de um objecto que não esteja no contexto “habitual” da arte, e que ainda por cima pode ser tacteado. Se o objecto de arte colocado numa parede da casa ou num espaço expositivo institucional tem à sua volta uma aura que o protege de ser tocado, elevando-se até mais acima do estatuto das pessoas (até porque o valor económico muitas vezes ofusca o observador, que não se vê em termos monetários), então as campas, as estelas funerárias e outros objectos do mesmo contexto, ao serem tocadas e/ou lavadas, e terem uma função prática reconhecível objectivamente (como alguns diriam, “para que serve a arte?”, senão para servirem de deleite) mantêm-se no mesmo nível das pessoas. Se não têm nenhum tratamento “especial”, se não são isolados, é porque não são “especiais”, é porque não são arte. Este é o entendimento comum.

As obras de arte nem sempre foram somente de fruição visual/sonoro/táctil; existem inúmeros casos de objectos do dia-a-dia que passaram a ser considerados como objectos de arte com a mudança da realidade social. Como até talvez existam objectos de arte que passaram a ser utilitários. Maquet (1986:18) distingue a “arte por destino” e a “arte por metamorfose”, estando nesta categoria incluídas as estelas funerárias e sarcófagos antigos, objectos do dia-a-dia (mobiliário, cerâmicas e outros) como da arte decó, tapeçarias e muitos outros objectos produzidos quer manualmente quer industrialmente. Esta categorização foi possível pela inclusão dos objectos num contexto expositivo, em que a sua funcionalidade fosse abdicada. Mesmo que o objecto seja de ordem religiosa/cerimonial/memorial pode ser abrangido pelo termo arte, se sofrer a metamorfose, sendo colocado num “pedestal”, e se se esquecer das suas anteriores realidades, as suas culturas de origem.

O trabalho artístico do homem no contexto funerário não lhe confere o estatuto de artista. Mas também não se sabe se poderá ser chamado de artesão. A sua obra, que por vezes poderá ser repetida vezes sem conta, conforme os pedidos dos clientes, mesmo que utilize processos

industriais ou semi-industriais ou até somente manuais, poderá ter algum tipo de evolução formal e/ou simbólica. Será que a aura de que Walter Benjamim (1992) fala, que fica perdida com a reprodução das obras de arte, é a causadora da marginalização da arte criada no contexto do cemitério? Claro está que os criadores (homens) precisam que a sua obra seja reconhecida para poderem reproduzir cada vez mais, subsistindo economicamente a custo da sua arte (uma questão de sobrevivência), e por isso a sua obra terá uma evolução paralela aos gostos dos seus fruidores. Mas não faz o mesmo o artista? Podem não ser todos, nem posso quantificar a relação dos artistas que produz sem preocupação para com o público ou que produz mediante os gostos, mas certamente que há a necessidade por parte de qualquer criador que a sua obra seja de alguma forma aceite (positivamente ou negativamente). E o que acontece com a obra temporária da mulher, a do arranjo estético das campas? Se se trata de uma expressão estética em que o anonimato da "criadora" comprova que o "individual" não é relevante, mas somente a sua expressão, tal como acontece com as obras dos pintores de thangka budistas, de quem fala Débora Hayes (1997:86), vai certamente contra as noções preconceituosas da instituição artística ocidental, em que a arte é uma forma de auto-glorificação, e em que a assinatura do artista/herói é por vezes mais importante do que a sua obra. Será que lhe é importante que os vivos reconheçam a arte no contexto funerário, já que a quem a destinam já não está entre nós? Para quem se dirige esta dádiva? Para os mortos, para si ou para os outros? Ao fazer a ligação (sistemática) ao passado pela sua arte, a mulher justifica e autentica a sua cultura e sociedade.

Um outro factor pode influenciar na visão do cemitério como ponto de encontro de obras não consideradas artisticamente, pelo menos no patamar da arte erudita. Trata-se da forma de recepção das obras – tudo o que esteja incluído no espaço funerário é na generalidade aberto ao público (com a excepção das capelas privadas, por exemplo) e transmitido informalmente. O Dia de Todos os Santos e o Dia dos Mortos de alguma forma, por serem rituais (e com cariz formal que advém), e por juntarem as famílias e os diversos grupos da cultura num mesmo local – o cemitério – aproveitam a ocasião para a criação e fruição estética dos seus conteúdos – dos arranjos de flores, do desenho de luz feito pelas velas, das pedras tumulares limpas e de outras manifestações que na maior parte do tempo estão abandonadas ao tempo e ao esquecimento. A arte funerária tem a sua origem ritualista, mas permanece nos tempos pela sua característica expositiva.

Ao fruirmos esteticamente de um conjunto funerário, não isolamos o trabalho "eterno" feito pelo homem do trabalho "efémero" realizado pela mulher. Abraçamos o conjunto na totalidade e aquilo que podemos sentir em termos estéticos é relativo a todo o conjunto. Como tal, se a decoração efémera não é considerada comumente de arte, também o conjunto arquitectónico/escultural também o não será. Será uma obra de hiddenstream aceite como tal pela realidade ocidental contemporânea.

2.6. ARTE – OBJECTOS E CONTEXTOS ESTÉTICOS ESPECIAIS

Arte e cultura

Na evolução da espécie humana, aquilo que a distingue dos outros animais é a capacidade da evolução linguística, a invenção de tecnologia e a capacidade de melhorar/refinar ocasiões e objectos. A arte é, segundo a Ellen Dissanayake (1999) uma predisposição comportamental exigida em circunstâncias especiais (emocionalmente), de criar e tornar especiais objectos e actividades estéticas. O "Homo estético" é um ser que precisa de criar coisas especiais e usufruir destas. Todas as culturas têm os objectos estéticos, mesmo que não estejam abrangidos na categoria da arte, termo que ganhou a sua significação actual na época do Renascimento na cultura ocidental. Esta cultura rotulou os objectos com "arte", separando-os das suas categorias anteriores, sempre que a sua primeira finalidade não fosse restrita ao campo artístico. Segundo Maquet (1986:62-64), os objectos com dimensão estética podem ser elaborados num contexto: utilitário (mobiliário, veículos e outros); ritual (cruzes, máscaras e outros); político (coroas e outros objectos que servem de instrumentos de poder), salientando as hierarquias sociais; familiar (emblemas de família, como brasões ou outros, imagens dos antepassados, tudo o que possa servir de memória e identificação familiar). Isto não quer dizer que os objectos que têm qualidade estética têm-na como simples decoração, mas sim que existiu uma intenção estética na sua criação.

A concepção ocidental moderna de que a arte seria algo elitista e raro, algo que não fosse útil/necessário é de todo descabida, já que mesmo na cultura ocidental, os objectos com finalidade somente artística surgiram somente entre o século XVI e XVIII, sendo até aí os objectos estéticos utilitários, religiosos, políticos e de outras esferas. No século XVIII, as belas artes (escultura, pintura, arquitectura, poesia e música) constituíam o cerne estético, e à excepção da arquitectura, tinham a finalidade contemplativa, eram objectos de arte "por destino", como o diz Maquet (1986:70) e Firth (1996:23). Tudo o que não correspondesse à mesma maneira de criação destas belas artes, não poderia incluir-se nesta categoria, estando abraçadas as belas-arts pelas classes sociais elevadas. O que a cultura ocidental fez com a colonização, foi absorver os objectos estéticos de sociedades não ocidentais, não os classificando de arte, mas de objectos estéticos de interesse etnográfico, retirando-lhes todo o significado ritualista/religioso ou de outra ordem. Estas sociedades intituladas de primitivas, por não acompanharem a evolução unilinear que foi proposta por Lewis H. Morgan em 1877, como refere Maquet (1986:71), eram consideradas inferiores, relativamente à civilização ocidental. Como tal, os seus objectos estéticos, só muito mais tarde, nos princípios do século XX, é que foram rotulados de objectos de arte, mesmo que o termo não seja considerado pelas terras onde foram criados.

Os seres humanos são seres culturais, tendo a cultura uma importância vital na sua natureza. A partir do momento em que os humanos se aperceberam que poderiam agir e não somente reagir, se aperceberam da distinção entre o ordinário e o extraordinário. Esta distinção possibilitou igualmente a desigualdade social, em que o "eu" considera-se "extraordinário" em relação ao "outro", "ordinário", tentando controlar este (o controlo é visto como a transformação da natureza em cultura). Assim, o ser humano distingue-se dos outros animais e seres humanos mediante os seus interesses. Distinguindo os acontecimentos normais dos

extraordinários, o ser humano pode agir deliberadamente face ao inesperado, transformar as coisas importantes em coisas especiais, e tem a capacidade de se aperceber da mudança de estado emocional. A arte, como o vê Dissanayake (1999), é um comportamento cultural, que consiste em "humanizar" os objectos "naturais" (pedras, madeiras e outros materiais), alcançando-o pelo controlo material e pela tentativa de embelezamento. Para se chamar arte a uma manifestação humana, é fundamental que a intenção seja estética e que essa manifestação consiga de alguma forma destacar-se (ou ser tratada) pela sua característica de "ser especial". Como o menciona Maquet (1986:17), mesmo os objectos que se encontram numa instituição "especial" como o museu, nem sempre são vistos como objectos de arte pelo público. Assim sendo, para que um objecto seja chamado de artístico, ele tem que ter um certo valor estético, "ser especial", que as pessoas em geral consideram com um atributo positivo, como comprova o comentário "até eu fazia isto", que desvaloriza as obras.

O controlo material e a necessidade de tornar estes objectos/situações especiais pode ter sido das primeiras manifestações da arte, como o diz Dissanayake (1999:109). Controlar a natureza, é torná-la cultural, "civilizada" (humana), segundo um ponto de vista ocidental e, deste modo, a cultura é vista como uma adaptação biológica por parte do ser humano (o ser humano nasce "natural" e desenvolve-se em "cultural"). Sociedades há em que a natureza e a cultura não estão separadas, sendo esta última considerada uma fonte de poder e não algo a ser explorado/dominado. Maquet (1986:62) chega à conclusão de que a preocupação com a qualidade visual levou a que os criadores ultrapassassem os limites da forma, que a funcionalidade do objecto requeriam.

Cada indivíduo representa a cultura, tendo absorvido algumas ou rejeitado outras partes desta, mediante os seus interesses (ou os interesses de quem está a transmitir a cultura) e o contexto onde se desenvolveu, sendo a cultura semelhante entre os indivíduos que partilharam da mesma fonte. Todos os indivíduos (crianças e adultos) são expostos aos elementos culturais (símbolos, linguagem, valores e outros), mas as escolhas de cada um são influenciadas pela importância que os transmissores da cultura dão, ou seja, a relevância que possam ou não dar. Deste modo, este grupo de indivíduos partilha atitudes e pontos de vista similares, a mesma noção de realidade, e o mesmo estilo de vida. A família, que se molda mediante os acontecimentos, é um exemplo de grupo que partilha de uma cultura (mais ou menos homogénea), definida pelas crenças, valores, pelos papéis das pessoas, pela linguagem e arte. Quando os valores são partilhados, as pessoas têm o desejo de obtenção de ambientes/objectos que enalteçam estes valores. Desta forma, para se analisar uma cultura, pode-se iniciar o processo pela análise dos seus indivíduos enquadrados nas suas famílias por relações específicas.

A natureza simbólica da arte é evidente, e como tal, esta é transmissora de emoções, requerendo uma acção cognitiva e sugerindo interpretações. Ellen Dissanayake (1999:91) afirma que a criação de algo especial é por si própria gratificante, mesmo que o significado esteja em segundo plano ou nem exista. Outra forma de distinguir o ser humano dos restantes animais é o facto de possuir maior controlo e vontade própria nas suas actividades de moldagem e criação, o que lhe facilita na obtenção de sempre mais e diferentes resultados. O ser humano evita de se

contentar com o primeiro resultado satisfatório (a procura de um refinamento). Deste modo, não é o conteúdo simbólico que poderá distinguir a arte humana da "animal" (como por exemplo as "avenidas" requintadas esteticamente, criadas por certos pássaros como *Ptilonorhynchus violaceus* para atrair as fêmeas), porque nem toda a arte é simbólica, como nem todos os símbolos são arte.

Arte e ritual

Tal como os rituais, a arte partilha de certas características que descrevem estes: o exagero de situações/objectos/movimentos, a repetição, a elaboração e formalização, o destacamento do ordinário. Tanto os rituais como a arte procuram denotar-se como actividades especiais pelo uso de símbolos e têm a necessidade de afectar os indivíduos emocionalmente. Ambos competem pela necessidade de atraírem os olhares, a atenção, como o diz Dissanayake (1999:46). Esta autora (1999:67 e 71-72) disse que é possível que a arte tenha sido criada e desenvolvida em ligação com os rituais (e também com o jogo), já que estes, como comportamentos excepcionais, necessitavam de ter algum tipo de característica que se destacasse do dia-a-dia – o de serem considerados especiais. A arte faz parte do comportamento humano "especial" e detém poder emocional. Ao tornar a arte uma manifestação especial, demonstra-se a importância e seriedade que contem, afastando qualquer tipo de conotação com o fútil e dispensável. Arnold Rubin, referido por Dissanayake (1999:79), confirma que aquilo que é mais agradável tem mais possibilidades de ter sucesso, tal como quando se está em contextos de troca/dádiva. Criar objectos estéticos, para além de agradar aos outros, pacifica o criador; fá-lo sentir-se bem com aquilo que conseguiu fazer/criar. A mulher que faz os arranjos florais no cemitério, tenta que o seu trabalho seja agradável/estético, sabendo de antemão que se sentirá melhor do que se não fizer nada ou se o fizer sem interesse qualquer. Só o facto de criar – controlar – ajuda a que se sinta independente, relativamente à vulnerabilidade do mundo. A arte permite controlar um espaço/tempo por ordenar e criar formas, como permite a auto-expressão e a sublimação, de acordo com Dissanayake (1999:84), sendo a repetição a forma mais simples de elaboração/criação. Por se apreciar o acto criativo e o usufruto de objectos/acções especiais derivados, estimulou-se o seu uso (da arte) em contextos especiais para propósitos simbólicos e utilitários.

As formas de arte que se desenvolvem no seio ritualista não são só decorações deste; são parte integrante, essencial dos rituais. O termo adorno/decoração sugere superficialidade e insignificância, significando tornar algo adequado/apropriado. Mas alguma coisa, algum ambiente ou alguém "adornado" (não natural), demonstra que tem algum tipo de importância, característica de "ser especial", e controlo sobre estes. O controlo que as pessoas buscam, requer uma actividade intelectual, em que o indivíduo, conjugando as suas experiências passadas, cria novos contextos que lhe possibilitem maior conforto. O controlo estético pode ser entendido como a imposição da cultura sobre a natureza: tornar esta compreensível por torná-la especial (e não natural). A arte é vista como controlo cultural (de moldagem e criação) do material natural (que parece inacabado e inadequado). Embelezar as campas dos mortos com flores "frescas" (verdadeiras ou falsas, mas novas) é de certa forma controlar o fenómeno

natural da morte, tornando-o numa forma cultural, em que não se deixa os mortos saírem da sociedade (serem esquecidos), deixarem de ser culturais. As linguagens verbais e visuais são especiais, obedecendo a padrões repetitivos especiais e elaborados de forma especial, distinguindo-se do natural/ordinário, e tendo a necessidade de persuadir/atrainr as atenções.

A leitura e a contemplação da arte

A arte, de acordo com McFee e Degge (1977:272, 291), é um meio de comunicação que permite expressar emoções, ideias e preocupações estéticas objectivamente, que pelas palavras é difícil descrever ou então que não se consegue de outra forma abordar. Maquet (1986:151-159) não concorda com esta definição da arte como comunicação, porque existe a mensagem (do artista) e o significado (que o observador dá à obra), que podem não ser semelhantes, já que o observador investe no objecto visual/sonoro significados relacionados com o seu conhecimento e experiências. Somente quando a interpretação do receptor não distorce ou confirma a mensagem da obra, é que Maquet considera que haja comunicação. Este antropólogo considera arte uma forma de comunhão, de união entre o criador e o observador pela obra, deixando esta última aberta às interpretações e à partilha de experiências (que constituem a forma visual/sonora).

Contudo, ao analisar a obra de arte obtém-se informações do contexto da sua criação (quem produziu, onde, quando, com quê; em que sociedade, cultura, religião, política se insere; em que valores assenta; a relação com o passado, o presente e o futuro; e muitos outros parâmetros), como é possível o observador emocionar-se com o conteúdo, simbolizante de algo, e com o formalismo. A informação que se pode desvendar no objecto artístico depende da natureza da mensagem, de como ela é transmitida e de como ela é recebida pelo donatário/observador (a receptividade deste). O sucesso de uma peça de teatro, por exemplo, depende de como a peça foi escrita, de como trabalhada no palco, e de como foi produzida, segundo McFee e Degge (1977), e de como foi "recebida" pelo público. Assim, a obra artística, independentemente da sua natureza é uma forma de identificação da cultura/indivíduo onde foi criada e transmitida, tendo a consciência de que a sociedade é composta por inúmeras culturas individuais. Se a arte é usada principalmente para comunicar (artista → obra; obra → público), na arte Ocidental e Oriental, em algumas sociedades (e diria regiões) a arte é aproveitada em objectos utilitários, como por exemplo em máscaras, em cerimónias e noutros contextos/objectos.

Qualquer que seja o objecto, artístico ou não, consegue passar sempre algum tipo de comunicação, em que se apreende a sua função e significado social, como o dizem as mesmas autoras (1977:276). O que distingue as obras de arte é a sua qualidade, constituída: pela natureza da mensagem; pelo design do objecto que tem a mensagem; pelos efeitos dos meios nesta; como os meios são usados; pela qualidade criativa da mensagem, do design e do uso dos meios; e pelo impacto de todos estes critérios. Os objectos artísticos ao serem analisados, deve ser abordada a questão se o meio e o design que a constituem se estão bem adequados à mensagem que pretendem transmitir. Na compreensão do objecto artístico é fulcral que se estude os valores e as crenças dos criadores, como o defendem McFee e Degge (1977:310).

A cultura onde os objectos artísticos são criados, geralmente partilham dos mesmos meios, exploram ideias e emoções (valores) semelhantes, buscam propósitos estéticos parecidos (pelo uso de formas, de linhas, de cores e de outros aspectos formais). Esta semelhança é que ajudará na categorização do estilo ou período artístico, estereotipando os resultados. O aspecto negativo inerente a este tipo de análise será a limitação da visão que se pode obter do objecto, que poderá em última instância não permitir reconhecer as obras transitórias. Tanto a cultura, como o seu resultado reflectido em arte, não são estáticas, e por isso, McFee e Degge (1977:272) sugerem que tanto as artes como as pessoas estão em processo de mudança/transformação (sequencial, ou circular, ou de outra ordem), mais ou menos rápida, dependendo da situação e das pessoas envolvidas. Para se perceber uma cultura ou um objecto artístico, é preciso ser-se conhecedor daquela, de modo a se poder absorver a mensagem que se pretendia passar. A visão do observador irá completar a mensagem cultural pelas experiências que usufruiu. Isto vai de encontro com a afirmação das autoras referidas acima (1977:280) de que a linguagem da arte não é universal. Pode ser um meio de comunicação usado universalmente, mas, de cultura para cultura, e de tempos em tempos, a mensagem difere e o artista é visto também de diferente forma: ora como "central" (importante), ora como "periférico" (menor importância). A padronização das formas artísticas afasta aquelas formas de arte que não se incluem nos mesmos parâmetros e absorve tudo o que é partilhado de feições/ideias idênticas.

Assim, a arte começa a ser distinguida em arte menor e Arte maior, segundo a visão Ocidental etnocêntrica e androcêntrica. McFee e Degge (1977:283) ao analisarem as diferenças entre os artistas profissionais e os amadores, destacam que os últimos ocupam-se em produzir objectos artísticos como uma segunda forma de trabalho (ou até quando já estão reformados da sua actividade profissional principal) e que a sua preocupação primária não é a transmissão de mensagem/conteúdo, mas simplesmente de fazer/criar pelo simples facto de se ter prazer. Os artistas profissionais, para além de fazerem da arte a sua principal ocupação, mais isolados socialmente do que a maioria das pessoas (1977:296), frequentam escolas que lhes transmitem estilos e noções estéticas a serem seguidas ou a serem recusadas. Da mesma opinião partilha Helena Santos (1991:690), quando fala em relação à cultura (e que neste caso pode ser comparada à arte) da distinção entre a cultura popular, erudita e a de massas, expondo a ideia generalizada de que a cultura erudita é cultivada (tanto os seus criadores, como os seus fruidores desenvolvem uma competência, um capital cultural), enquanto a cultura popular surge da experiência existencial/directa, segundo Santos (1991:690) e Deborah Haynes (1997:90), reflectindo uma consciência colectiva.

O que distingue a cultura erudita e popular da de massas será a perenidade e autenticidade das primeiras. Mas neste contexto, como classificar as obras estéticas perenes ou não do cemitério? Não as incluem como criações eruditas, nem como criações de massas, por isso serão populares? Será que é assim tão essencial categorizar este tipo de manifestação estética? Até porque nem esta nem outra forma artística possuem um padrão específico, porque o processo de criação diverge entre os diferentes meios. McFee e Degge (1977:288) entendem por artes todas as manifestações estéticas, por mais díspares que sejam, pertencentes a meios

populares como a meios mais elitistas: postais, calendários, trabalhos manuais, cópias de pinturas celebres, símbolos religiosos, colchas tricotadas, peças de cerâmica, gravuras, troféus e outras formas de arte criativa. O **Artista** e o **artista** não se distinguem pela sua habilidade ilusionista de recriação da natureza. Como o diz Maquet (1986:37), a representação *trompe l'oeil* pode ser virtuosa, mas não relevante para o valor estético da obra. Firth (1996:17) disse que a diferença entre arte e artesanato é deveras difícil de traçar, estando errada a noção da arte sendo um produto elitista, relacionada com o não-utilitário e de elaboração mental especializada. Como o conceito de arte e de artista se modificou, a dificuldade em encontrar as definições correctas torna-se notória.

A atitude estética – de contemplação do objecto de arte – está relacionada com uma atitude de distanciamento do objecto, como o sugere Jane Harrison e Ellen Dissanayake (1999:130), e Jacques Maquet (1986:29-30), em que a mente fica em pausa para poder apreciar esteticamente, não se importando com questões utilitárias, com os custos envolvidos, e com os significados sociais e religiosos. A apreciação formal não deve ser única, caso contrário já não é de ordem estética mas de outro tipo (sentimentalista, escandalizada, religiosa e outros). Para se poder usufruir das mensagens das obras/situações “especiais” do ponto vista cognitivo é necessário ter um tipo de educação cultural e estética, como no exemplo de Arthur Dante, referido por Dissanayake (1999:131), em que é essencial saber ler (descodificar mensagens) se quisermos usufruir de um livro. Maquet (1986:99) também concorda com a mesma afirmação de que para apreciar na totalidade um objecto visual (ou auditivo) compreendendo a sua significação é necessária a aprendizagem do código partilhado pelo grupo. A experiência estética é cultural (de imposição sobre o natural), em que se aprecia a moldagem e a criação controlada/cultural. Pode-se tirar prazer “natural”, mas no usufruto estético é primordial a fruição das características culturais: a habilidade, a criatividade, a forma de conjugação de formas, a composição e outras. A apreciação “gosto” ou “não gosto” torna-se secundária. Maquet (1986:31) fala da “resposta positiva” que a obra artística poderá transmitir ao seu observador, em que a fruição é antes de mais de ordem mental, do que de ordem analítica. Citando Maurice Denis, Maquet (1986:41) escreve:

A Picture, before being a war horse, a nude woman, or some anecdote, is essentially a flat surface covered by colors arranged in a certain order.

A contemplação estética, deste ponto de vista, deverá ser uma contemplação que não tenha nem análise, nem comparações com a vida (memórias e projectos futuros), com pensamentos e sentimentos, mas a tomada de atenção da aparência visual do objecto. Esta aparência, relacionada com a forma do objecto, com as linhas, as cores, os volumes, a luminosidade e textura e outros elementos visuais, cativará a atenção desinteressada do observador, tal como estimula uma paisagem ou um outros contexto/objecto/pessoa. A contemplação visual é holística, como o afirma Maquet (1986:119), é uma apreciação de um todo formado por partes, e como tal, a qualidade estética deverá estar contida em todo o objecto, na sua composição/“desenho”, e não só num pormenor. Tal como as obras de arte ou outros objectos podem ter qualidade estética que nos prenda o olhar, também a natureza, ou um contexto

poderá ter essa qualidade, desde que haja uma ordem na sua composição (na relação entre partes, cores, texturas e outros). A leitura dos objectos com qualidade estética é a procura racional do simbolismo, representante de uma necessidade de ordem oposta ao caos, de acordo com o mesmo autor (1986:131). Raymond Firth (1996:16) também considera que a fruição da arte – como um resultado de atribuição de uma forma significativa a uma experiência (vvida ou imaginada) – é uma percepção da ordem nas relações de partes.

Se o conhecimento, a acção, a afectividade, as emoções e outras partes do campo mental são bem estimuladas na tomada de consciência, a contemplação, que é necessária na visão estética, requer uma preparação mental especial na sociedade ocidental, como o diz Maquet (1986:57), porque tem sido vista com pouca importância no processo evolutivo. A visão estética é uma manifestação da contemplação, e como tal, Maquet conclui que a percepção estética é potencialmente universal.

Qualquer que seja a manifestação artística, independentemente da sua origem, ela não existe simplesmente por existir, mas com a finalidade de ser “tocada” pelo nosso pensamento e/ou olhar, e/ou tacto, e/ou sonoridade e etc. O contemplador não fica apático na sua relação com o objecto artístico; algum sentimento irá produzir, mesmo que seja o de indiferença. Para sentir (obter experiência estética de) um objecto de arte é necessário o observador afastar-se da realidade, interrompendo todas as análises de fragmentação da obra, concentrar-se na obra de tal modo que esta faça parte dele, mas com uma atitude desinteressada. Este “olhar esteticamente”, que Maquet (1986:33) desenvolve baseando-se nas premissas de Harold Osborne, resume-se na atenção, na falta de discurso analítico e no desinteresse pela obra. Se o observador pretender conhecer o envolvimento no qual se insere a obra e o significado cultural que a acompanha (se foi trabalhado em termos formalistas, o que pressupõe será somente uma apreciação formalista; se for conceptual, mais deverá ser pesquisado, e a forma talvez seja irrelevante; e outras considerações), está a fazer uma leitura/análise do objecto de arte. A apreciação da obra é a apreciação da qualidade estética desta, sabendo de antemão que os objectos estéticos podem ser “humanizados” ou “naturais”. Como o confirma Maquet (1986:33 e 102), a arte faz parte dos objectos estéticos e não o inverso. Na leitura da obra artística estética – usando actividades mentais (pelo reconhecimento, imaginação, análise e interpretação) –, os significados apresentam-se pela contemplação (das formas) e pela análise da temática representada.

2.7. A VISÃO DA MORTE PELA CRIANÇA NA SOCIEDADE OCIDENTAL

“Ao não falar, o adulto crê estar protegendo a criança, como se essa proteção aliviasse a dor e mudasse magicamente a realidade. O que ocorre é que a criança se sente confusa e desamparada sem ter com quem conversar.”

Maria Júlia Kovács citada por Juliana Vendruscolo (2005:27)

“O pensamento da morte engana-nos, pois faz-nos esquecer de viver”

Luc de Clapiers Vauvenargues

Se na época da Revolução Industrial surgiu a possibilidade de ascensão económica de algumas famílias, a maior parte vivia na miséria, em péssimas condições, confrontando a morte diariamente. As famílias que se encontravam em situações mais favoráveis iniciaram a guerra da ocultação da morte às suas crianças, na esperança que vivessem num ambiente seguro e pacífico o mais tempo possível. Esta atitude foi prolongada e afirmada quando a morte começou a ser tratada como algo que poderia ser evitado com o avanço tecnológico e medicinal (o prolongamento da vida e do anti-envelhecimento), com a morte a ser ocultada dentro do espaço do hospital. As pessoas deixaram de morrer em casa, no seu espaço privado, no qual participava toda a família e próximos; morrendo no espaço público, no hospital, a morte passou a ser solitária, em que é escondido principalmente àquele que vai morrer a sua sina eminente. Isolando o morto e a morte, também a atitude de luto dos sobreviventes encurtou, não permitindo a expressão livre de dor e falta por muito tempo.

A morte, assunto a evitar na sociedade ocidental, assunto a ficar encerrado com o morto, não é abordada às crianças de forma directa, como o dizem Diane Melvin e Diane Lukeman (2000:523). Sempre que na sua vida tenham que presenciar algum tipo de morte (de um familiar, de um amigo, de um animal de estimação e outros tipos), a forma mais corrente é a de não tocar no assunto, até porque nem se sabe como falar, nem o que explicar. O medo do adulto transparece nos seus actos, tal como o enfermo é levado para o hospital para morrer afastado da família. Tem-se horror à morte, e por isso é colocada num pedestal bem afastado, a fim de se esperar que se mantenha nessa distância para que a felicidade contemporânea não seja perturbada. A esperança da religião é a de que não seja questionada; a que o ser humano aceite o que lhe foi destinado e que não raciocine o que a "autoridade" criou, como o diz Riane Eisler (1987:101). A procura da verdade por si não é valorizada, e coloca-se no mesmo patamar como os crimes mais hediondos. A morte, como consequência do pecado original, surge neste contexto a frisar a ideia ocidental de que o assunto não deve ser debatido. De maneira semelhante, o nascimento não é visto ainda por muitos como um acontecimento extraordinário, mas mais como algo repugnante, segundo a mesma autora (ibid), facto que também tem as suas raízes pelo menos na religião cristã. No Levítico (12), a mulher tem que ser purificada para que não "contamine" ninguém após o parto. É a mulher, destacada e isolada, que deve pagar pelo pecado, através de sacrifícios dedicados a Deus, e não o homem, que fica de parte nesta ocasião. Se o nascimento de Cristo não é muito abordado, cingindo-se mais ao momento pós-parto, tal como se vê na arte pictórica neste último milénio, a religião cristã centra-se mais na morte do filho de Deus (na crucificação), minimizando a importância dada à maternidade num meio dominado pelos homens, de acordo com Eisler (1987:103). As imagens que se associam a priori a Cristo são sempre da sua morte, ficando no esquecimento o seu nascimento e até a maior parte da sua vida. O que realmente (com maior abundância) a religião cristã expõe é a crucificação e a salvação eterna que se pode alcançar na crença inquestionável da palavra de Deus. Cristo crucificado está presente em qualquer igreja, nas campas, nos colares, nos terços, nas paredes dos quartos, em salas e noutros contextos/objectos. Esta imagem tornou-se na imagem central da arte cristã, numa imagem negativa, em que o sofrimento, a dor e a morte estão sempre presentes, olvidando alegria do nascimento, da vida e da natureza. A morte de Cristo é santificada por simbolizar a salvação

que o crente busca, mas enquanto vivo, este evita de falar dela. Também a atracção das pessoas por como morreu, mais do que como nasceu alguém é notória nesta escolha de representação. Os acidentes de viação, as séries televisivas e electrónicas (para adultos e/ou para crianças) relacionadas com a morte e com o inexplicável (CSI, Dead zone, Ossos, Rituais assassinos, Mentos criminosas, Sete palmos de terra, Dead like me, Samurai Jack, Ninjai e muitas outras), a proliferação do Halloween do estilo americano (comercial) e outras fontes são mais atraentes pela sua negatividade, tal como a crucificação é mais apelativa à curiosidade humana. Se os *media* expõem violentamente o conceito de morte, a tentativa, que surgiu pós revolução industrial, de manter o mundo inocente da criança o máximo de tempo possível, ficou corrompido. A criança, se por um lado assiste ao espectáculo mórbido dos filmes, desenhos animados, noticiários e outros produtos, e por outro lado não presencia a morte próxima, nem obtém respostas por parte daqueles em quem mais confia, que são os seus modelos de aprendizagem, logicamente terá uma noção da morte bem negativa, de algo que continuará a ver como um tabu a ser evitado de ser discutido. Judi Bertioia, referida por Melvin e Lukeman (2000:523), diz que a morte é vista em consequência sem nenhum impacto emocional, o que poderá explicar alguns comportamentos das crianças que presenciam a morte de alguma forma.

A criança, neste contexto religioso/social, fica num ambiente isolado, a quem se esconde os sentimentos (para não traumatizar demasiado), a quem não se fala da questão da morte, ou quando se fala, se recorre a eufemismos tão confusos que bloqueiam o raciocínio, ou então recorre-se a mentiras que serão prejudiciais futuramente, como o destaca Juliana Vendruscolo (2005:27). Como o desenvolvimento cognitivo e social na criança desenvolve-se por imitação de quem está mais próximo (pais, irmãos, amigos, "heróis" e outros), é crucial a mensagem que este último está a passar. Os seus modelos, quer sejam adultos (que têm a vantagem de "conhecer melhor" o mundo e que por isso podem responder a questões), quer sejam crianças (que como seres semelhantes pela sua idade, podem até influenciar ainda mais, como o afirmam Piaget, Brainerd, Duncan e Glassman, mencionados por Brigitte Ryalls *et al* [2000]) fornecem informações de comportamento e até de como se devem sentir perante as situações/pessoas. Se a situação for de crise, como o contexto da morte, as crianças têm a tendência para recorrer aos seus semelhantes para obterem informações sobre a "resposta", porque se trata de um comportamento natural, como o diz Stanley Schachter, bem como o mais natural é a imitação das pessoas entre o mesmo sexo, segundo Albert Bandura, Dorothea Ross e Sheila A. Ross, todos citados por Ryalls *et al* (2001). Assim sendo, se o cemitério é mais um campo da mulher, é compreensível que as crianças do sexo feminino sigam as mesmas pegadas, enquanto os rapazes imitam as atitudes e comportamentos das figuras masculinas. A interacção com outras pessoas é fundamental no desenvolvimento do conhecimento e é um impulsionador natural, como o disse Piaget, referido por Nunes *et al* (1998).

Embora a percepção do conceito de morte pela criança não faça parte do presente estudo, é relevante mencionar que esta passa por algumas fases-chave, que Maria Nagy (em 1948) e Speece & Brent (em 1984), de acordo com Nunes *et al* (1998) e que Vendruscolo (2005) distinguiram:

- irreversibilidade – depois da morte não se consegue voltar atrás, à vida. A morte é vista como algo permanente e como um fim, que é superada em alguns casos, com a crença na continuidade existencial do não corpóreo (o espírito/alma);
- não funcionalidade – com a morte tudo o que caracteriza a vida deixa de funcionar, todas as funções vitais;
- universalidade – tudo o que vive morre, logo a inevitabilidade da morte.

Até aos 3 anos de idade a criança, apesar de não conhecer o conceito abstracto da morte, sofre com a perda e a comunicação do seu sofrimento nem sempre é percebida. Na fase entre os 3 e os 5 anos de idade, a criança a desenvolver a iniciativa própria, começa a questionar-se sobre fenómenos naturais, como o nascimento e a morte. Segundo Vendruscolo (2005:28), a criança nesta fase relaciona com a morte o sentido de separação, sono e imobilidade, mas todos reversíveis com o passar do tempo. Até à compreensão do conceito de irreversibilidade, a criança concebe a morte como uma fase temporária que é possível interromper por algum tipo de actividade mágica (tomar um remédio, comer e outra). Com 5-6 anos e até aos 9 anos de idade, fase em que se inicia o seu percurso escolar, com a tomada de responsabilidade, a criança tenta usar a lógica para explicar a morte. Como tal, personifica a morte (caveiras, esqueletos e outros; muitas vezes julga que a morte é alguém que vem buscar uma pessoa, como apontam Maria Nagy e Elisabeth Kübler-Ross, referidas por Nunes *et al* [ibid], e Robert Kastenbaum [s/d]), mas ainda não reconhece a universalidade desta (os seres mais próximos e a própria criança podem não morrer), apesar da noção de irreversibilidade e de finitude ser aceite. O recurso ao imaginário permite à criança também acreditar que pode haver sempre uma maneira de escapar à morte, por esperteza, sorte ou outro recurso. A partir dos 9-10 anos, a noção de não funcionalidade do corpo está estabelecida e a inevitabilidade (universalidade) foi interiorizada, estando a morte associada com a velhice e com a doença.

A distinção destas fases por idade não deve ser levada à risca, porque os factores que influenciam a compreensão do conceito da morte são a experiência e a cultura da criança. Uma criança que não presencie a morte de ninguém próximo, pode demorar muito mais tempo a interiorizar o conceito de morte, como a criança que passou pela morte de alguém próximo, ou que está perante a situação de morte eminente, que sente a sua vulnerabilidade, entende a morte de um ponto de vista do adulto. A relação entre o conceito de morte e o desenvolvimento cognitivo é evidente, como por exemplo na compreensão da razão da morte por parte da criança que vai desde o mágico (pedir que alguém morra), o ingénuo (por comer algo sujo), o moral (acção má que obriga um sacrifício/recompensa) até ao racional (doença incurável; corpo envelhecido). Se a partir dos 5-7 anos de idade, o desenvolvimento intelectual passa do pré-operacional (dos 2 aos 5-7 anos) para o operacional concreto, segundo Jean Piaget e referido por Nunes *et al* (1998), é nesta fase que ocorre o entendimento do conceito de morte.

A negação e o silêncio relativos à morte, como atitudes mais presentes na sociedade ocidental, não ajudam, mas retardam a compreensão do conceito de morte, desequilibrando e atrasando o desenvolvimento intelectual da criança, como já o defendia, em 1979, Wilma da Costa, no texto de Nunes *et al* (1998). Segundo a mesma autora e também Robert Kastenbaum

(s/d), dependendo da capacidade intelectual e emocional da criança, o processo de aprendizagem do conceito de morte deverá ocorrer em etapas graduais, respeitando os níveis de abstracção que a criança vai adquirindo. Sigmund Freud, referido por Kastenbaum (s/d), sugeriu que a razão pela qual os pais continuam a esconder a questão da morte aos seus filhos, é a sua forma de se reverem no papel da criança, em busca de um ambiente de conforto e segurança. A prática actual de tratamento estético do morto (o “embalsamento à americana”) – que é uma maneira de purificar o corpo corrompido, atrasando a sua decomposição natural, e de “provar” que o morto continua na mesma como se estivesse vivo -, do seu caixão e da sua campa (fig. 18 e 19), surgem como uma luta contra a morte, uma forma de os vivos afirmarem a individualidade/personalidade do morto, tal como se dá o nome deste aos filhos, às ruas, às cidades e etc.



Fig. 18 Caixão de Louis Vuitton.



Fig. 19 Funeral cigano na Hungria ou Roménia.

Mesmo que o adulto se tenha negado o papel de explicação do fenómeno da morte, o ambiente circundante da criança sempre acompanhou o fenómeno: quer por mortes reais de pessoas que entravam no círculo de pessoas conhecidas, quer por jogos infantis, em que a morte está frequentemente presente há alguns séculos, quer pelos contos populares. A educação para a morte é uma área de estudo que tem vindo a desenvolver-se neste contexto de necessidade de transmitir às crianças (e adultos) o conceito de morte de uma forma natural e frontal, evitando uma visão traumática deste conceito, que não possibilite um desenvolvimento saudável da vida. O recurso a material visual, sonoro, táctil, artístico (pela literatura, pela arte em geral, pela visita ao cemitério e por outras formas) e evitando eufemismos (comparação da morte com o sono, por exemplo) ou substituições repentinas (morreu o animal de estimação e é logo substituído por outro, para não se sentir a falta do primeiro) que atrasam a compreensão, pode ser uma das formas de abordar a questão da morte em que cada criança/adulto se apercebe dos outros de si. A honestidade na resposta, mesmo que não se saiba como responder, é melhor do que a ocultação, negação ou o fugir ao assunto, bem como deixar a pessoa exprimir-se é a melhor solução no confronto com a morte.

Capítulo 3 – METODOLOGIA

3.1. INTRODUÇÃO

Neste capítulo é exposta a metodologia adaptada bem como as decisões tomadas ao longo de todo o processo, o contexto da pesquisa, a amostra, a recolha e análise de dados, o plano de acção e as considerações éticas tidas em consideração.

3.2. ESCOLHA DO MÉTODO DE INVESTIGAÇÃO

Características do método de investigação

Em investigação é necessária a escolha da(s) metodologia(s) a ser(em) usada(s), destacando-se entre as mais comuns a relacionada com o método quantitativo e a relacionada com o método qualitativo. Explorando a origem de ambos estes métodos, é possível compreender o que os distingue e quais os meios em que se desenvolvem. Segundo Myers (1997) a origem do método quantitativo no desenvolvimento nas “ciências naturais a partir da investigação de fenómenos naturais”, enquanto que a do método qualitativo está relacionada com o desenvolvimento nas “ciências sociais de modo a permitir aos investigadores estudar os fenómenos culturais e sociais”¹. Se no método quantitativo os “números” são a base da investigação (as “técnicas de recolha, apresentação e análise de dados” permitem “a sua quantificação e o seu tratamento através de métodos estatísticos” [Rosário, 2002]), a pesquisa qualitativa está mais ligada à subjectividade, cuja finalidade é a “a compreensão do mundo social conduzida através da análise da interpretação deste mundo pelos seus participantes” (Bryman, 2004:266). Apesar de ser possível distinguir estes métodos de investigação, dificilmente é possível encontrar um caso em que não haja correlação entre estes, ou seja, que uma investigação seja somente quantitativa ou qualitativa. Aliás, torna-se normal o uso simultâneo numa investigação de diversas metodologias, mas uma das diferenças entre as investigações qualitativas das quantitativas, apontadas por Bryman (ibid), é o momento do aparecimento da “teoria” de suporte da investigação: enquanto no segundo caso, a teoria precede a investigação, no caso das qualitativas surge da investigação.

Sendo objecto de estudo da presente tese a expressão estética das pessoas relacionadas com o ritual dos dias dos mortos (especificamente com o Dia de Todos os Santos e o Dia dos Finados), expondo o modo de pensar, de sentir e de agir de uma comunidade específica (aldeia transmontana de Meixide), situei-me numa metodologia qualitativa com a aplicação do método etnográfico. Segundo os autores Bryman (2004), Bogdan e Biklen (1994:47-51), este tipo de investigação é caracterizado da seguinte forma:

- A análise da sociedade é feita através das suas palavras – a descrição pormenorizada/densa do contexto e das acções/palavras dos investigados, sem ser em exagero de modo a não impossibilitar a análise dos dados, tal como referem Lofland e Lofland (Bryman, ibid:281), auxiliam a compreensão do contexto em que se dão os acontecimentos;

¹ Tradução minha

- As pessoas estudadas oferecem um ponto de orientação e partida para a investigação – o investigador tenta ver através dos olhos das pessoas que estuda, sendo o seu mundo interpretado pela perspectiva destes, de modo a ser possível adquirir um conhecimento social;
- A investigação decorre no ambiente natural e o investigador está no contexto. Se o tempo da investigação for prolongado, este enriquece-se com dados;
- É da investigação que nascem os conceitos e teorias e não o contrário (Bogdan e Biklen [ibid] designam-na por "indutiva", ou seja, o saber vai-se construindo) – apesar de ser possível "testar" as teorias formuladas pelo investigador, este objectivo não é estritamente necessário, tal como acontece nos métodos de investigação quantitativos, até porque um ambiente específico não é nem estático, nem inalterável. Os seus participantes mudam, o investigador muda;
- Os acontecimentos e as relações entre os participantes nos contextos sociais influenciam a investigação – os acontecimentos não são estáticos, nem "fechados em si mesmo" (inalteráveis com o que acontece em seu redor), daí que o investigador que se insere num contexto social consegue "ver" o processo em desenvolvimento;
- A abordagem é flexível – trata-se de uma estrutura "open-ended" que permite a adaptação da investigação ao contexto social e uma mudança de direcção na investigação, caso seja necessária;
- Aquilo que se pretende do estudo é compreender o comportamento, os valores, as crenças e outros inseridos num contexto específico, ou seja, o objectivo principal é compreender o significado dos acontecimentos;
- O que preocupa o investigador são os aspectos de escala reduzida de um contexto social.

Assim sendo, o estudo assentará no paradigma qualitativo, desenvolvendo um tipo de método intitulado por Wolcott, em Bryman (2004:293), de "micro-etnográfico" visual (segundo Streeck e Mehus (2004), o termo foi inicialmente adoptado por L. M. Smith e W. Geoffrey num estudo dos finais dos anos 60). Pretende-se com a presente metodologia fazer uma investigação em que as pessoas, que sejam as informantes textuais e visuais, façam parte da investigação. Ao investigar *com* as pessoas, e não somente *sobre* as pessoas, como expõe Pink (1997:23), aumenta-se a consciências destas, em que, talvez pela primeira vez, possam reflectir sobre as suas atitudes e posições perante a temática da investigação. Trata-se de um método de "colaboração", em que o investigador e os informantes assumem conscientemente o trabalho em conjunto para a produção de imagens visuais e de tipos de conhecimento específicos através de entrevistas e de procedimentos tecnológicos (Pink, 1997:40).

A investigação etnográfica justifica-se pelo facto de: as questões do estudo serem "como" e "porquê"; o controlo nulo que a investigadora tem sobre os eventos; de a investigação estar direccionada para um contexto da vida real/contemporaneidade (Yin, 1994; Tellis, 1997); e pela necessidade de compreender sistemas culturais de acção (Feagin, Orum, & Sjoberg referidos

em Tellis (1997)). O tentar compreender a realidade contemporânea, sem a sua contextualização histórica e cultural não faz sentido, daí que esta investigação fica situada num tempo que não pode ser limitado (a única limitação existente será a de a investigação de campo estar centrada nos dias 31 de Outubro e de 1 e 2 de Novembro, independentemente de qualquer ano).

Os estudos culturais são interdisciplinares e não têm uma tradição metodológica particular. Segundo McGuigan (Pink, 1997:12), em vez de terem uma metodologia, têm diversas. Das diversas vertentes deste paradigma qualitativo (conforme Bryman são: etnografia e observação participante; entrevista qualitativa; grupos de focagem; abordagens baseadas na linguagem; o coleccionismo e a análise qualitativa de textos e documentos) foi seleccionada a metodologia micro-etnográfica visual. Micro-etnográfica pelo facto de ser impossível para a investigadora de se inserir no contexto social por um período longo, que permitiria a condução de uma etnografia completa.

A micro-etnografia, um caso particular de estudos de caso, tem por finalidade descrever e interpretar uma pequena parte do quotidiano de um contexto social e cultural específico ou de uma actividade específica, dando ênfase aos comportamentos humanos, e não pretendendo a generalização de um sistema cultural global (Stokrocki, 1991; Wolcott, citado por Ilekunigwe (1998); Raimundo, 2006). O indivíduo, os seus costumes, os seus comportamentos, os seus artefactos e suas crenças são analisados como "microcomportamentos que compõem processos organizacionais da interação social", tal como expôs Streek, citado por Góes (2000). A fonte principal da micro-etnografia é o registo visual e/ou auditivo, cuja transcrição e análise são o suporte para a descrição de "como" e não somente "o que" acontece nas situações particulares do dia-a-dia.

Assim, esta estratégia de investigação foi escolhida para descrever e analisar a interacção entre os factos, acontecimentos e histórias, provando a sua importância no contexto da pesquisa. Por se tratar de uma metodologia qualitativa, o saber será construído com valores de quem observa (investigador) e de quem é investigado, como o disseram Bogdan e Biklen (1994:51), o que abre um espaço à diversidade de leituras do mundo. Segundo Malinowsky (Rocha *et al*, 2005), Zonabend (Tellis, 1997) e Spradley (1979:25; 1979:69), os intervenientes da investigação (não contando com a investigadora), darão o seu ponto de vista (conhecimentos) sobre a temática, evitando uma visão etnocêntrica, mas também contribuindo com as suas atitudes e artefactos que serão registados e que definem uma cultura. Aliás, o propósito da investigação etnográfica descrito por Malinowsky, citado por Spradley (1979:3), é "entender o ponto de vista do nativo, a sua relação com a vida, para se compreender a *sua* visão do *seu* mundo". Esta perspectiva leva-nos a compreender o papel do investigador etnográfico que, segundo o mesmo investigador, "*aprende com as pessoas*", mais do que as "*estuda*", isto é, procura entender os significados de um contexto cultural específico.

O produto final da investigação etnográfica resultará numa descrição verbal (linguagem), que será uma "tradução", de acordo com Spradley (1979:22), de um contexto cultural, e na sua apresentação visual. A linguagem usada (verbal e visual) será sempre composta pelos códigos dos diferentes agentes da investigação (os informantes e a investigadora), evitando uma

distorção dos pontos de vista (dos significados) dos nativos e preferencialmente usando ao máximo a linguagem destes. Tal como Franz Boas afirmou, citado por Spradley (1979:24), "se o nosso objectivo é a compreensão dos pensamentos das pessoas, toda a análise da experiência deve estar baseada nos seus conceitos e não nos nossos".

Vantagens e desvantagens do método

A credibilidade da investigação, tratando-se de um estudo de caso, com o método etnográfico, dependerá: da validade externa ou possibilidade de generalização dos resultados (caso se justifique, já que o estudo de caso está justificado à partida pela unicidade, como refere Coutinho e Chaves (2002:11)); da fiabilidade do processo de recolha e análise de dados; e ainda da questão do rigor das conclusões a que conduz (Yin, 1994).

Segundo Bryman (2004:273-276), o método terá vantagens se for possível verificar os seguintes critérios de confiança:

- *Credibilidade* – triangulação; a investigação deve ser validada por outros;
- *Transferência* – as descobertas da investigação qualitativa têm a intenção de se dirigirem a um contexto específico de um aspecto do mundo social a ser estudado. Assim a tendência é para produzir, segundo Geertz, mencionado também por Bogdan e Biklen (1994:58-59), uma descrição densa ("thick description"), que poderá servir de base para a transferência das descobertas para outros contextos;
- *Dependência* – ter o cuidado de registar tudo (a formulação do problema, a selecção dos participantes, notas de campo, transcrições de entrevistas, decisões na análise de dados e outros) de modo acessível, permitindo a verificação dos procedimentos;
- *Confirmação* – deve ser visível que o investigador não permitiu que os seus julgamentos e valores pessoais influenciassem quer a investigação, quer as descobertas obtidas.

O mesmo autor (2004: 279) aponta as seguintes críticas à investigação qualitativa:

- A investigação é muito subjectiva, em que "...os investigadores qualitativos são mais influenciados pela interpretação";
- É difícil de repetir (o contexto está em constante mutação; o investigador, que é o instrumento principal da recolha de dados, dirige a investigação mediante os seus interesses; os participantes reagem de formas diferentes, mediante os investigadores e os contextos temporais; natureza não estruturada dos dados, a interpretação está sujeita à subjectividade do investigador);
- O problema de generalização – a amostra tende a ser reduzida, o que dificulta a generalização das descobertas (e consequente adaptação a outros contextos);
- A falta de transparência – dificuldade em perceber o que o investigador fez e como chegou às conclusões do estudo (por ex.: como são escolhidas as pessoas para observação e para entrevistas. O processo de análise dos dados também é frequentemente não perceptível).

As limitações que advêm estão ligadas com a metodologia escolhida, que tem as seguintes desvantagens: a amostra (reduzida em termos demográficos) poderá sentir invasão de propriedade e comportar-se anormalmente, devido ao facto de ser alvo de estudo, ficando o estudo limitado ao comportamento; e os organismos estatais e outros poderão não se sentirem sensibilizados para contribuírem na investigação.

3.3. DESIGN DA PESQUISA

Contexto da pesquisa

A escolha da localidade foi feita após uma recolha electrónica de dados, entre 26 de Setembro de 2006 e 12 de Outubro de 2006, dirigida a 24 Câmaras Municipais do país, a 43 organismos de turismo, a 11 entidades diversas e a 3 personalidades (das quais 2 religiosas). As respostas foram surgindo ao longo da preparação da proposta de tese e mesmo posteriormente a esta, tendo no total recebido 23, repartidas da seguinte forma: 9 respostas de Câmaras Municipais (das quais 2 respostas sugeriam "quem" ou "que" organismo contactar), 12 respostas de organismos de turismo (4 delas orientavam a pesquisa) e 2 respostas de personalidades. Pelo feedback alcançado foi escolhida a zona do Barroso para a investigação de campo, apresentando de seguida as razões:

- primeiro por se tratar de um meio cheio de tradições ancestrais que devem ser estudadas e evidenciadas como património que sendo alvo de atenção, mais hipóteses terá de continuar as suas tradições;
- segundo, pela prontidão e objectividade das respostas, e pelo interesse demonstrado pelo Padre António Fontes (grande dinamizador da cultura barrosã, tal como se pode ver no currículo, apresentado em anexo XXVI) em que a investigação fosse desenvolvida nesta região, e estando ciente que o pároco poderia ser uma mais valia no decorrer da tese pela sua contribuição com os conhecimentos (dos costumes e das gentes, e incluindo uma partilha bibliográfica sobre a temática), pela consideração e estima que os habitantes tem sobre este, e como informador chave (como foi evidenciado pelas suas propostas de entrevistas: ao sacristão, ao antropólogo João Sanches e à mãe deste, D^a Maria, professora da aldeia, como fontes de informação, bem como pela sua proposta de realização da tradição do "carolo", que será mais adiante especificado);
- e terceiro, pelo facto de, como investigadora, não conhecer a região específica, teria a vantagem de "ver" tudo pela primeira vez. O não conhecimento da região, da população e dos seus costumes, influenciaria uma recolha de dados impulsiva, tentando captar tudo de forma mais natural (se o contexto de pesquisa fosse conhecido, o mais provável era ter seguido uma investigação em que muito não seria registado pela familiaridade, tal como Spradley sustenta [1979:50]).

Após a escolha da região de Barroso, foi necessária a delimitação da área geográfica, evitando deste modo uma dispersão espacial e concentrando a investigação num contexto específico. Assim, para o dia 8 de Outubro de 2006 foi marcado um encontro com o Padre

Fontes na Igreja de Vilar de Perdizes. Neste dia, como a missa dominical ainda não tinha decorrido nesta povoação aquando da chegada à aldeia, o tempo que dispus foi aproveitado para a visita ao cemitério e igrejas de Vilar de Perdizes, de Meixide e de Soutelinho da Raia (por esta ordem), com a finalidade de tomar conhecimento das localidades para a entrevista que já estava programada. As razões que levaram à escolha do contexto específico de Meixide, foram ocasionadas pelo seguinte raciocínio: Vilar de Perdizes era demasiado grande, em termos de habitantes e de área, para o tempo disponível para a elaboração da tese (segundo as informações disponíveis no site Wikipédia (s/d-8), a área desta freguesia é de 25,56km², com 523 habitantes em 2001); a aldeia de Soutelinho da Raia (pela mesma fonte, com 7,24km² de área e 192 habitantes), apesar de ter dimensões reduzidas, continuava a ter um número de habitantes elevado; a aldeia de Meixide com menos habitantes (em 12,17km² tem 127 habitantes) e com características arquitecturais próprias da região (ruas estreitas e casas graníticas) foi sentida como uma descoberta de beleza paisagística. A conversa, que decorreu depois das visitas aos lugares, com Padre Fontes veio apoiar a decisão na escolha desta localidade, tal como no mesmo dia a conversa que houve com o antropólogo social e cultural João Sanches, natural desta povoação (conversa aconselhada por Padre Fontes). Esta freguesia, situada no Norte de Portugal e próxima da fronteira com Espanha, pertencendo ao concelho de Montalegre e distrito de Vila Real, pelo seu contexto específico é um ponto de encontro de diversas culturas e até nacionalidades, propício ao presente estudo.

Contexto de Meixide

"A alma pátria encontra-se verdadeiramente soterrada e adormecida...
Chega a parecer estrangeira, na própria terra natal, tão desconhecida é dos
portugueses"
Teixeira de Pascoais citado por António Fontes (1977:114)

Na província de Trás-os-Montes e Alto Douro (Norte de Portugal), distrito de Vila Real, situa-se o concelho de Montalegre, que tem uma área de 806,19 km² distribuídos pelas seguintes freguesias: Cabril, Cambeses do Rio, Cervos, Chã, Contim, Covelães, Covelo do Gerês, Donões, Ferral, Fervidelas, Fiães do Rio, Gralhas, Meixedo, Meixide, Montalegre, Morgade, Mourilhe, Negrões, Outeiro, Padornelos, Padroso, Paradela, Pitões das Júnias, Pondras, Reigoso, Salto, Santo André, Sarraquinhos, Sezelhe, Solveira, Tourém, Venda Nova, Viade de Baixo, Vila da Ponte, Vilar de Perdizes (São Miguel).

O concelho de Montalegre, um dos dois concelhos das Terras de Barroso (e sendo "o mais representativo das condições socio-económicas" de acordo com Paula Lema [1978:10]), é limitado a norte pela Espanha, a leste por Chaves, a sueste por Boticas, a sul por Cabeceiras de Basto, a sudoeste por Vieira do Minho e a oeste pelas Terras de Bouro.

A "aldeia maneirinha" de Meixide (fig. 20), expressão do site do Concelho de Montalegre (11.10.2006), está situada na zona mais oriental do concelho e é fronteira com o concelho de Chaves (no anexo XI é possível observar a vista aérea da aldeia digitalizada). Esta posição geográfica influenciou a vinda pelos habitantes desta aldeia mais a Chaves e à Galiza, do que

a Montalegre. Meixide, terra por onde passaram diversas culturas e povos – castrejos (existe o vestígio de um cemitério castrejo na localidade), celtas, suevos, visigodos, romanos e judeus – é solitária, mas emergente, pelo seu granito, na natureza que a envolve, tornando-se num palco de tradições desconhecidas por forasteiros. Em conversa com o antropólogo João Saches a 8 de Outubro de 2006 nesta aldeia, Meixide é um lugar transmontano onde as pessoas não têm medo de nada, nem da morte. A proximidade com a Galiza tornou-a numa terra entrelaçada de duas culturas (barrosã e galega), evidenciando uma cultura e organização (do espaço e da sociedade) peculiares de uma região específica. António Fontes (1977:111) menciona que



Fig. 20 Fotografia panorâmica da aldeia de Meixide

Meixide é uma das aldeias que tem mais convivência com a Galiza, havendo muita entreajuda entre galegos e barrosões, já que esta região fica geograficamente e socialmente bem distante do restante Portugal. A influência cultural que Galiza oferece à região Barrosã é recíproca, bastando escutar a proximidade na língua.

As condições climáticas rigorosas, numa região isolada com a altitude superior a 1500m (no caso de Meixide a 915m), fazem justiça ao ditado que o mesmo autor cita (1977:7): "9 meses de Inverno e 3 de Inferno". Estas condições também uniram as pessoas entre si nas aldeias, que se entreajudam nas dificuldades e partilham das alegrias: nos casamentos participava toda a aldeia (mesmo na despesa) e na morte, também todos velavam o morto e comiam o carolo à saída do cemitério. As mesmas condições de isolamento impulsionaram as actividades de diferentes artes e ofícios pelos aldeões. Como o disse Jorge Dias (1981:79-80):

Mas não é só a povoação que é um produto combinado da vontade do homem e da natureza; toda a actividade humana está, mais ou menos, condicionada pelo ambiente em que se desenvolve, e ninguém poderá estudar um povo, ou qualquer forma da sua cultura, abstraindo das condições geográficas e climáticas de que ele mais ou menos depende, sem o grave perigo, de nada compreender.

A actividade mais praticada nas Terras de Barroso nos anos 80 era a do pastoreio (gado vacum e caprino) e a caça (não ficando de parte o comércio e o contrabando com Galiza), ficando a cargo da mulher a casa, as culturas hortícolas, o pão e as gentes (crianças, idosos, mortos). Dias (1981:82) confirma a multiplicidade das actividades, explicando que: "Uma aldeia separada do resto da humanidade reduz as possibilidades de procura, e leva o indivíduo à acumulação ilimitada de tarefas." Isto mesmo será comprovado nas entrevistas recolhidas no anexo XXIV. As

dificuldades que os transmontanos passam, trabalhando de sol a sol, segundo Fontes (1977:113), estão também na origem da grande vaga de emigração (para Espanha, França e Estados Unidos da América, entre outros) dos anos 60 do último século e de migração (periódica: ir ganhar dinheiro por exemplo na apanha da azeitona a Santarém; e definitiva: ir trabalhar para as grandes cidades, como Porto e Lisboa). Nos dias de hoje, Meixide, como tantas outras aldeias transmontanas durante os tempos rigorosos está deserta, habitada pelos mais idosos na sua grande maioria, estando as suas poucas crianças em Montalegre a estudar durante o dia e voltando somente à noite. No Verão e nas épocas festivas a aldeia nem parece a mesma com tantos de emigrantes que voltam à terra para matar as saudades, tendo até dificuldades em dormirem alguns idosos como a senhora D (entrevista nº4, anexo XXIV) com a algazarra que dura a noite.

Em termos históricos no anexo X é possível ver a evolução dos povos que passaram pela região, de modo a facilitar a compreensão das possíveis raízes/influências na cultura transmontana.

Amostra

Tratando-se de um método etnográfico, em que é impossível predefinir especificamente os acontecimentos, bem como os resultados, isto é, tratando-se de um “método flexível” (adequação aos dados que forem surgindo na investigação), a amostra específica de indivíduos não foi possível definir à priori. Esta foi seleccionada após a realização dos rituais, do seu registo visual (dos rituais e das expressões estéticas dos indivíduos) e após os primeiros contactos que visaram a constatação da disponibilidade das pessoas para as entrevistas. A amostra de investigação foi definida depois dos dias 31 de Outubro, 1 e 2 de Novembro de 2006 e nos dias 2 de Setembro e 1 de Novembro de 2007, tendo sido a prioridade, como é óbvio, a presença dos informantes nos locais de culto dos mortos, de modo a poder fazer uma escolha dos informantes que foram entrevistados durante o desenvolvimento da investigação. O pedido de colaboração geral à população de Meixide, de modo a pedir a permissão para o desenvolvimento da investigação na localidade e para avaliação da relação destes com as tecnologias (máquina fotográfica, câmara de vídeo e gravador de som), tinha sido feita no dia 29 de Outubro de 2006.

O critério de selecção da amostra utilizado foi o mais usual na investigação etnográfica: a combinação da amostra conveniente (aquela que se encontra no momento ou no espaço da investigadora) com a amostra “bola de neve” (os primeiros informantes orientaram os seguintes informantes a participarem na investigação). Os informantes seleccionados foram os seguintes:

- António Lourenço Fontes, mais conhecido por Padre Fontes, além de pároco de Meixide, é considerado um especialista em aspectos da religião popular, sendo conhecido igualmente por ser o principal impulsor do Congresso de Medicina Popular, que decorre anualmente na freguesia de Vilar de Perdizes, em Setembro;
- 5 habitantes/informantes que sejam praticantes de atitudes e representações estéticas (pessoas que visitam as campas e as preparam de alguma forma para a celebração do ritual) e o sacristão;

- As crianças de Meixide, que são 2 raparigas e 1 rapaz, com as idades compreendidas entre os 9 e os 11 anos, e que são as únicas existentes na aldeia com a idade inferior aos 15 anos;
- As floristas de Chaves e de Montalegre, que fornecem as flores para os rituais.

O padre António Fontes foi o “informador-chave”, aquele que, segundo Bryman (2004:300), é extremamente importantes por mostrar “interesse por esta investigação e por poderem direccionar a investigadora para certos eventos, situações e outros informantes para a progressão da investigação”, tendo ficado a cargo da investigadora a preocupação em não confundir o olhar deste como o olhar de todo o grupo social.

Plano de acção

As etapas da investigação realizadas são apresentadas na seguinte tabela.

Tabela 1 Plano de acção

| | | Fases da tese | | | | | | |
|------|----|------------------|-----------|--------------|--------|--------|--------|------------|
| | | Proposta de tese | | Investigação | | | | |
| data | | Elaboração | Aprovação | Cap. 1 | Cap. 2 | Cap. 3 | Cap. 4 | Cap. 5 e 6 |
| 2006 | 08 | | | | | | | |
| | 09 | | | | | | | |
| | 10 | | | | | | | |
| | 11 | | | | | | | |
| 2007 | 02 | | | | | | | |
| | 04 | | | | | | | |
| | 05 | | | | | | | |
| | 06 | | | | | | | |
| | 08 | | | | | | | |
| | 09 | | | | | | | |
| | 10 | | | | | | | |
| | 11 | | | | | | | |
| | 12 | | | | | | | |
| 2008 | 01 | | | | | | | |
| | 02 | | | | | | | |
| | 03 | | | | | | | |
| | 04 | | | | | | | |
| | 05 | | | | | | | |
| | 06 | | | | | | | |
| | 07 | | | | | | | |
| | 08 | | | | | | | |

Papel da investigadora

Dentro das diferentes atitudes de investigadores que poderão levar a cabo uma investigação qualitativa e etnográfica, adoptei um papel aberto – de acesso ao contexto social – devido às questões éticas e práticas, que, segundo Bryman (2004:296), é preferido pela maioria dos investigadores. A população ficou a conhecer os objectivos da investigadora e, sempre que disponível, colaborou com esta no desenvolvimento da investigação.

Como investigadora pretendi observar o contexto social e os acontecimentos com o mínimo de influência, não interferindo nas opções estéticas e nem nas atitudes da população perante a morte.

Recolha de dados

Os instrumentos utilizados para a recolha de dados foram os registos visuais e áudio (fotografia, vídeo e gravador de som) e os registos verbais (entrevista, diário, notas de campo e documentos diversos).

Registos visuais e áudio: fotografia, vídeo e gravador de som

A inserção de uma recolha de dados visuais deveu-se ao facto de que a investigação não teve somente como principal fonte de dados a linguagem verbal proferidas pelos membros do contexto social, mas significativamente as “imagens” que as pessoas oferecem através das suas acções estéticas ou que foram pedidas durante a investigação. As imagens não são mais ou menos subjectivas ou objectivas que as palavras que os investigadores usam nas suas pesquisas. Como Pink (1997:20) afirmou, a “realidade é subjectiva e só é conhecida pela experiência dos indivíduos”. A relação entre a subjectividade do investigador e a subjectividade do informante produz uma versão negociada da realidade – a intersubjectividade, que permitirá uma aproximação da percepção dos mundos que nos são “estranhos”. O objectivo da investigação não é a exposição do olhar da investigadora, mas a exposição do olhar do “outro”, tendo a consciência da interacção dos diferentes participantes, e da possível influência. Não existe uma só verdade, mas múltiplas, em que as imagens têm significados diferentes, e em que o papel da investigadora é o da exposição dos diferentes significados. O método de “colaboração”, em que a investigadora e os informantes assumem conscientemente o trabalho em conjunto para a produção de imagens visuais e de tipos de conhecimento específicos através de entrevistas e de procedimentos tecnológicos, tal como Pink (1997:40) sugere, foi adoptado nesta investigação.

Antes da recolha de dados visuais, foi analisada a localidade na sua relação com as diferentes tecnologias, de modo a não interferir culturalmente no ambiente dos rituais (nem pelo exagero de representação, nem pela sua inibição), tal como sugerido por Pink (1997:35). A mesma autora refere que as tecnologias também são interpretadas pelos indivíduos de maneiras diferentes em diferentes culturas, e a escolha que for feita sobre estas ditará a identidade que a investigadora terá perante os informantes. Os dias de celebração específicos da homenagem aos mortos foram reservados para o registo visual, cuja permissão tinha sido pedida com

antecedência em diálogo com a população, no dia 29 de Outubro de 2006, após a apresentação que o Padre Fontes fez da investigadora no exterior da igreja de Meixide, que decorreu pelas 9h da manhã, no final a missa de Domingo.

A recolha de dados visuais (pela fotografia e pela gravação de vídeo) foi efectuada durante:

- a preparação da população de Meixide para o ritual do culto dos mortos (para a procissão e para as expressões estéticas que possam ocorrer, tal como o arranjo das flores, da roupa, da alimentação e outros) nos dias 29 e 31 de Outubro de 2006 (sendo o primeiro destes dias o último domingo do mês em que as pessoas se dedicam com mais afinco à decoração das campas quando não podem no dia anterior ao ritual);
- e a realização dos rituais relacionados com o Dia de Todos os Santos e o Dia dos Mortos, no dia 1 de Novembro de 2006 e de 2007 (nesta recolha de dados estiveram envolvidas, para além da investigadora, as três crianças de Meixide no ano de 2006).

Os dados visuais foram recolhidos principalmente através da tecnologia da fotografia, como meio para registo das imagens, de produtos estéticos e de atitudes dos intervenientes, usando o vídeo para o registo da procissão e do costume do "carolo". Os meios áudio (gravador de som) foram o auxílio para a recolha completa de dados sonoros, de modo a não se desperdiçar o tempo nas entrevistas, nem para cortar o raciocínio do informante e da investigadora.

A recolha de dados visuais torna-se fulcral na investigação, já que os registos foram usados como suporte: para a análise das expressões estéticas dos adultos e do olhar das crianças perante o ritual; de memória nas entrevistas aos intervenientes do estudo; e de suporte para a elaboração da tese). As fotografias e/ou vídeo confrontaram o olhar da investigadora com o dos intervenientes, de modo a confirmar ou alterar a análise formal, tentando obter a honestidade na apresentação dos diferentes pontos de vista. Estes recursos permitem como é óbvio a visualização de pormenores que de outra forma poderiam ficar perdidos no tempo.

Tal como Collier e Collier, citados por Pink (1997:8) referiram, não se pretendeu captar pelos registos visuais o "absoluto" de uma situação/evento, já que é impossível, mas pelo menos obter uma amostra espacial e temporal dos eventos observados. É necessária a tomada de consciência de que nem tudo é registável, visível ou observável (e também uma fotografia é sempre selectiva, já que é a captação de um momento de ínfima duração). A fotografia, segundo Collier (1967:1-2), é uma extensão à nossa percepção, uma ferramenta de auxílio (com visão imparcial) do observador, já que os hábitos da nossa civilização nos ensinam a ver somente o que precisamos pragmaticamente.

A colaboração das crianças de Meixide foi feita através do registo visual com máquinas fotográficas descartáveis, fornecidas pela investigadora, dos rituais de dias dos mortos, que visaram compreender o ponto de vista das crianças relativamente ao culto dos mortos e até da

morte em si, tendo sido explorado no decorrer das entrevistas o “porquê” da tomada de fotografias (perspectivas, objectos específicos, atitudes e outros.)

Essa recolha de registos visuais (fotografias das campas, jazigos e outros) foi feita pelas crianças da localidade nos dias dos rituais, entregando a câmara fotográfica descartável no final do rolo fotográfico, tendo ficando a cargo da investigadora a revelação das imagens, que foram discutidas nas entrevistas com os seus criadores. As sepulturas e arranjos florais foram igualmente registados em fotografia pela investigadora. Independentemente do “fotógrafo”, os seus registos visuais servem de apoio para a cooperação (criação de relações) entre os diferentes intervenientes, tal como afirmou Collier (1967:11), entusiasmando tanto aqueles que foram registados, como aqueles que registaram.

Durante o período de trabalho de campo foi feita uma recolha visual das expressões estéticas realizadas no cemitério, de modo a captar um registo em que fosse possível uma análise de comparação (Collier, 1967:4) das expressões estéticas realizadas na mesma data de Novembro em dois anos consecutivos, mas com a diferença de que no primeiro ano (2006) a população estava ciente da recolha visual, enquanto que no segundo ano (2007) o aparecimento da investigadora foi inesperado. Este tipo de recolha possibilitou, até certo ponto, verificar se a presença da investigadora influenciou nas expressões estéticas. Se alguns cientistas sociais defendem que o uso dos meios visuais (a fotografia e o vídeo) não é sistemático, nem objectivo, nem representativo, esta metodologia de registo que proponho na minha investigação ajudará a criar uma “rotina” que possibilite tornar o material de estudo objectivo. Como Margaret Mead afirmou, a câmara deixada a registar em continuidade, sem a intervenção humana produz dados objectivos (Pink, 1997:7).

A câmara fotográfica é uma ferramenta de trabalho automática, sensível àquele que a manobrar e os produtos dos seus registos captam a “realidade material” segundo a atitude deste. Este foto-realismo, de acordo com Collier (1967:4) é uma linguagem perceptível “interculturalmente e multiculturalmente” por todos. A fotografia é usada então não só como registo de eventos/objectos que já conhecemos, mas também como uma “extensão dos nossos processos visuais”, que auxiliam na compreensão “da natureza humana e das suas culturas multifacetadas” (Collier, 1967:5).

Registos verbais: entrevistas, diário e notas de campo, e diversos documentos

Dos diferentes tipos de registos verbais, as entrevistas foram o meio mais eficaz quanto ao fornecimento de dados específicos de qualidade.

Bastante semelhante a uma conversa de amigos, a entrevista etnográfica pode ser distinguida, segundo Spradley (1979:58-68), pelas seguintes características:

- o objectivo é explícito;
- há explicações etnográficas (explicação: da investigação; do registo; da necessidade de uso da linguagem autóctone do informante; da entrevista; das questões);

- há perguntas etnográficas – perguntas descritivas, estruturais e de contraste (estas ajudam a descobrir as dimensões dos significados);
- o etnógrafo questiona, enquanto o informante responde evidenciando a sua experiência;
- a repetição das perguntas é uma constante;
- o etnógrafo expressa muitas vezes interesse ou ignorância sobre a temática;
- incentiva-se a explicação detalhada das respostas.

Das diferentes tipologias de entrevistas – que segundo Bryman (2004:113) são estruturadas, estandardizadas, semi-estruturadas, sem estrutura, intensivas, qualitativas, aprofundadas, dirigidas, de histórias de vida e outras – selecionei a entrevista semi-estruturada pelas suas características, em que as questões a serem colocadas aos participantes, apesar de seguirem uma linha geral, de modo a poderem responder às questões da investigação, são flexíveis, isto é, quer na sua ordenação, quer no surgimento de novas questões que poderão anular ou desenvolver as questões iniciais. De acordo com Spradley (1979:45), o sucesso das entrevistas depende de tantos factores, que se torna impossível prever e controlar o seu decorrer, estando influenciadas pela identidade dos seus agentes (investigadora e informantes) e pela interacção das suas personalidades. Apesar de existirem algumas questões da entrevista, que despoletaram o processo (todos os intervenientes da investigação responderam a estas questões), a entrevista só pode ter sido desenvolvida mediante as respostas iniciais, tendo tido como vantagem, para além da sua flexibilidade, a exigência de respostas detalhadas e a possibilidade de o entrevistado ser questionado em diversas condições (temporais e espaciais), sempre que surgissem novas questões, ou que fosse necessário um esclarecimento quanto a uma resposta específica. O objectivo e interesse das entrevistas era o registo de pontos de vista pessoais dos entrevistados. Para tal, as questões a serem colocadas deveriam ser claras e objectivas, evitando questões generalizadas, já que estas, segundo Mason, citado por Bryman (2004:328), levam o entrevistado a pedir clarificação das perguntas.

As dificuldades que podem surgir nas entrevistas, segundo Spradley (1979:46), entre o etnógrafo e o informante são, principalmente: as diferenças de identidade; as barreiras culturais; as personalidades incompatíveis; e a dificuldade em encontrar bons informantes (bons conhecedores do seu meio cultural; praticantes dos rituais em questão; a disponibilidade temporal para as entrevistas; e informantes não analíticos, que permitam que as análises sejam feitas pelos etnógrafos). Foram tidos em conta os elementos básicos sugeridos por Bryman (2004:324-325):

- a entrevista tentou ser fluida, tendo estado aberta a possíveis modificações da ordem das questões durante o seu decorrer, bem como na improvisação de novas questões que surgiram mediante as respostas iniciais;
- foram formuladas questões de modo a poderem responder às questões da investigação (não exagerando na especificidade);

- a linguagem empregue tentou ser compreensível e relevante para os entrevistados, desenvolvendo as questões sempre que os entrevistados não entendiam ou respondiam de forma não pedida;
- tentou evitar-se perguntas que permitissem uma resposta influenciada do entrevistado;
- foram registados os dados pessoais dos informantes gerais (nome, idade, sexo e outros) e específicos (actividade profissional, número de anos nas actividades, e outros), que auxiliaram a contextualização do entrevistado.

Foram desenhados dois tipos de entrevistas semi-estruturadas, uma delas direccionada aos informantes directos (as pessoas que se expressam esteticamente nos rituais; as crianças que registaram os eventos; e o informante chave) e registadas com gravador de som, e outra dirigida aos informantes indirectos (as floristas da zona geográfica da aldeia de Meixide, especificamente uma de Montalegre e seis de Chaves). As entrevistas dirigidas aos informantes indirectos foram realizadas através de chamadas telefónicas, e visaram analisar a quantidade e tipologia de flores relacionadas com o ritual em questão, bem como os géneros envolvidos na criação dos arranjos e ramos. Estas entrevistas foram realizadas a 26 de Outubro e a 5 de Novembro de 2007, e não foram registadas com gravador de som por terem surgido inesperadamente. Pela razão de estes informantes não terem disponibilidade de preenchimento de qualquer tipo de inquérito, já que nos dias destes rituais o trabalho “não tem mangas a medir”, de modo a poder contar com a participação destes, foi permitido fazer uma entrevista no momento, ficando a cargo da investigadora o preenchimento “em directo” das fichas criadas para a recolha de dados.

As entrevistas realizadas após 10 e 12 meses da realização do ritual e dirigidas aos informantes directos tinham a mesma base de perguntas, relacionadas com a necessidade de compreensão dos acontecimentos e das atitudes, e que foram adaptadas a cada um dos entrevistados mediante as respostas obtidas. Estas entrevistas foram realizadas no tempo destinado ao trabalho de campo, baseando-se nos registos visuais previamente captados, tentando abarcar diferentes idades, géneros e extractos sociais dos informantes (informações que eram registadas no início das entrevistas) que tenham estado presentes e registados no Dia de Todos os Santos e no Dia dos Mortos. As entrevistas foram dirigidas: a três crianças com as idades entre os 11 e os 12 anos de idade; a seis adultos com as idades entre os 42 e os 92 anos (média de 74,3 anos), e ao Padre Fontes (67 anos). Relativamente aos géneros, do total das dez pessoas, sete eram do sexo feminino.

Contando com as falhas da memória humana, foram tomadas notas das observações da investigadora, que consistiram em notas de campo (resumos detalhados dos eventos e dos comportamentos; e as reflexões iniciais do investigador) e num diário criado ao longo da investigação com “uma descrição pormenorizada [visual e textual] e abundante de todo o processo da investigação”, porque “sem essa informação é impossível fazer um juízo informado acerca das conclusões do estudo” (Schofield, citado em Coutinho e Chaves, 2002:16).

O diário reflexivo visual foi desenvolvido com o objectivo de registar as intenções e ideias que ocorreram na tomada de fotografias, de modo a expor como as intenções pessoais e

profissionais da investigação se intersectam e se influenciam, como sugerido por Pink (1997:57). Do mesmo modo que é difícil a distinção das actividades pessoais e profissionais dos etnógrafos, também é difícil definir as suas intenções como puramente etnográficas. O etnógrafo (como qualquer fotógrafo) pode ter múltiplas intenções quando fotografa no campo de estudo, que poderão ser transparecidas na consciencialização do processo tecnológico. As notas de campo tiveram os seguintes princípios gerais, propostos por Bryman (2004): depois de ter visto ou escutado algo, era anotada a informação, sempre que possível, rapidamente; evitou-se que passasse demasiado tempo na escrita das notas de campo, de modo a não olvidar pormenores (de preferência esta escrita deveria ser concluída até ao final do dia e deveria incluir pormenores tais como o lugar, quem esteve envolvido, data e a hora do dia e outras referências); e as notas tentaram ser objectivas (de modo a evitar perguntas do género: "o que é que queria dizer com isto?") e abundantes.

No decorrer da recolha de dados, houve uma troca de informações via Internet, contacto telefónico e correio, que resultou na obtenção de diversos documentos sobre a aldeia e a população (cartas topográficas, folhetos informativos, imagens e outros documentos fornecidos por organismos oficiais, tais como, por exemplo, a Câmara Municipal de Montalegre), que tinham sido requeridos através dos pedidos de colaboração feitos com antecedência. As intervenções registadas na Internet, quer em documentos de organismo específicos, quer em *blogs*, foram analisadas sempre que contribuíssem com informações relacionadas com os rituais estéticos dos cultos dos mortos.

Análise de dados

O investigador classifica, analisa e interpreta os dados etnográficos visuais mediante a sua natureza pessoal (experiências e ambições) e formação profissional (Pink, 1997:94). O contexto (temporal ou espacial) em que é realizada a análise, também a influencia, sendo possível uma transformação dos sentidos. A análise de dados será deste ponto de vista algo de único (a existência de multiplicidade de pontos de vista sobre o mesmo objecto de estudo), apesar de ser possível ou não o seguimento de métodos específicos (de organização, categorização, análise e de interpretação de material acumulado) previamente existentes (de outros investigadores). Não se trata de uma simples interpretação dos conteúdos visuais dos registos fotográficos (ou de vídeo), mas compreende uma análise de como os diferentes intervenientes (produtores e observadores das imagens) aplicam significados subjectivos ao conteúdo e forma. Segundo Rose (2005:65), "a análise de conteúdo é uma técnica cujos resultados precisam de ser interpretados pela compreensão de como estes códigos numa imagem se relacionam a um contexto mais vasto, em que a imagem faz sentido". Esta análise de dados foi realizada tendo em vista a bibliografia de suporte à investigação, diversos documentos (electrónicos e outros), a reflexão crítica da investigadora, os registos gravados, as entrevistas, a observação directa, a observação dos participantes e os artefactos estéticos – desde a análise visual das campas, dos arranjos florais, da tipologia da fotografia utilizada nas campas e outros.

A análise às formas simbólicas (palavras, imagens, objectos e comportamentos) com as quais as pessoas se representam para si e para os outros contribuiu para se conhecer a maneira como

"um nativo pensa, sente e percebe o mundo" (Geertz, 1997:86), e teve por finalidade encontrar padrões ("pattern-matching" de Campbell [Tellis, 1997]) que pudessem de certa forma evidenciar o "como" e o "porquê" da questão principal da investigação.

A interpretação de composição visual tem as suas limitações, já que as imagens visuais não existem no vácuo, e vendo-as somente "como elas são" rejeita a forma de como foram produzidas e interpretadas pelas práticas sociais específicas, tal como refere Rose (2005:37). Deste modo, a análise dos registos visuais foi baseada na interpretação da composição (conteúdo; cor; organização espacial; luz; conteúdo expressivo), de acordo com Rose (2005:38-48), conjugada com a análise textual das informações recolhidas, quer por entrevistas, quer através do suporte bibliográfico, de modo a permitir:

- a discussão sobre a produção das imagens (sem ser do ponto de vista tecnológico);
- a discussão sobre como a imagem pode ser usada e interpretada pelos diferentes observadores;
- e permitir um reflexo que considere a particularidade de qualquer interpretação.

Todas as análises de dados foram dirigidas de modo a desenvolver uma metodologia (visual) crítica, em que fossem distinguidas as contribuições dos informantes das da investigadora.

Na análise das imagens, estas foram codificadas e registadas em categorias objectivas e abrangentes, visto o propósito de uma análise de dados visuais ser o de "tradução" destes dados para dados textuais/verbais (a passagem do subjectivo ao objectivo, visto por Collier e Collier (Pink, 1997:96)), mas também o de exploração de relações entre diferentes tipos de conhecimento. Esta abordagem permitiu a reavaliação e repetição de todo o processo, bem como a evidência da frequência (quantidade de categorias que cada imagem terá) que possibilitou a comparação (relações entre diferentes códigos de categorias). À análise de conteúdo, que se preocupa com o texto ou a imagem em si, associou-se a análise da produção e da recepção das imagens.

A investigação foi concluída após a elaboração da reflexão crítica da investigação e a exposição de conclusões relativas a esta, bem como após uma avaliação de toda a pesquisa, em que se reflecte como esta poderia ser melhorada. As respostas objectivas que foram incluídas focarão se foi alcançada positivamente:

- a resposta às questões da investigação;
- e a exposição da investigação:
 - a produção de uma descrição detalhada;
 - a objectividade da investigadora e a transparência das suas tomadas de decisões.

Confidencialidade e considerações éticas

As implicações éticas para a investigação e representação etnográfica costumam cobrir os seguintes assuntos: o consentimento informado, investigação protegida, confidencialidade,

perigo dos informantes, exploração, a propriedade dos dados e a protecção dos informantes (Pink, 1997:36). Assim sendo, abrangeram-se os assuntos que se aplicou nesta investigação da seguinte forma:

- Foi pedido, antes da recolha de dados, o consentimento para a entrevista/diálogo e para a recolha visual/auditiva;
- Todos os dados foram tratados de modo a manter, sempre que solicitado, a confidencialidade e anonimato das pessoas e dos estabelecimentos (cemitérios/igrejas/instituições) envolvidos no estudo, sendo usado um código para o tratamento dos dados;
- Os dados recolhidos através de registo áudio foram somente utilizados como suporte de registo para a análise do conteúdo, enquanto que os elementos registados visualmente foram usados não só para a análise dos dados, como também para a exposição (através da digitalização) na investigação, tendo sido feita uma selecção, como também para construção de um novo conhecimento através da etnografia visual (Pink, 1997). Os registos visuais criados pela amostra das crianças foram oferecidos a estas. As imagens directamente relacionadas com os entrevistados foram-lhes entregues no final das entrevistas. As restantes foram deixadas a cargo do sacristão da aldeia para distribuição pela população. Independentemente da escolha ou não do anonimato, todas as contribuições foram agradecidas na tese. Todas as fotografias foram guardadas, pela investigadora, em formato digital para sua posterior visualização e análise.
- Nos dias dos rituais de celebração dos mortos não se iniciou o processo das entrevistas (recolha de dados textuais) pela intenção da investigadora em não interferir com o ritual, e principalmente pelo respeito pelas pessoas envolvidas, não-lhes retirando o espaço e o tempo destinados a estes dias específicos para estarem junto dos seus antepassados falecidos.

Capítulo 4 – CAMPO DE TRABALHO

4.1. A ESCOLHA DA LOCALIDADE – 08.10.2006

No dia 8 de Outubro de 2006, a primeira povoação que visitei juntamente com o meu marido foi a de Vilar de Perdizes. Pelas 8h30 da manhã, no exterior da igreja e no cemitério apegado a esta, os habitantes conversavam e visitavam as campas, fazendo o tempo de espera do início da missa. Aproveitamos para contemplar o interior e o exterior da Igreja, bem como o espaço do cemitério, tendo ficado espantada quer com a beleza da primeira, quer com o uso de flores de plástico no segundo caso. Após ter perguntado a algumas senhoras da hora de início da missa dominical, verifiquei que faltava ainda algum tempo para o início desta, o que me levou a aproveitar o tempo para visitar as restantes duas paróquias que “pertencem” ao Padre Fontes: Meixide e Soutelinho da Raia. A aldeia de



Fig. 21 Igreja de Meixide

Meixide surgiu na estrada envolta em nevoeiro cerrado, mas que transparecia uma localidade rural tipicamente transmontana, pelas características das habitações e das ruas, todas em tons graníticos. O verde era possível destacar somente no adro da igreja da aldeia (fig. 21). Não havia vitalma, apesar de a hora já passar das 9 da manhã. O cemitério foi descoberto sem dificuldade, na margem da aldeia, na estrada que liga Meixide a outras localidades (Vilar de Perdizes/Montalegre e Soutelinho da Raia/Chaves, mas as correntes postas nos portões (que posteriormente me apercebi que estavam lá só para enganar a vista a quem tem intenções maldosas), impossibilitaram a entrada imediata para a captação das fotografias. Uma mãe passou com a filha, na ida à apanha das castanhas em terrenos mais baixios, que respondeu às minhas breves perguntas sobre a hora da missa em Meixide, bem como a possibilidade de ver a igreja e poder entrar no cemitério da povoação. A beleza singular da localidade, o contexto de nebulosidade e a abertura desta mulher, fizeram-me interessar-se de imediato pela povoação. Mas, para não ter dúvidas sobre a escolha da localidade, visitamos Soutelinho da Raia. De volta a Vilar de Perdizes, chegamos ainda a tempo de conclusão da missa. Com a saída do Padre Fontes da igreja, aproveitei o momento para me apresentar, sabendo de antemão que ele sabia que eu iria aparecer neste dia para uma conversa informal, através dos contactos electrónicos trocados com antecedência.

De seguida dirigimo-nos a um dos cafés da povoação para ter uma conversa com o Padre Fontes. Nesta conversa expus a minha ideia de investigação, o porquê do meu interesse por este dia específico, e outras questões (como a preferência por Meixide se seria uma boa escolha para o estudo; quantas crianças há na aldeia; com quem poderia falar sobre o estudo e outras). Padre Fontes foi muito aberto nas respostas, incentivando a minha investigação (estando de acordo com a escolha da localidade) e propondo que se realizasse pela primeira vez nesse dia, no Dia de Todos os Santos, a tradição do carolo, que se encontra em vias de extinção, e que apesar de o costume só ser celebrado nos funerais, podia perfeitamente se

encaixar, por ser um momento em que se pudesse lembrar não só um morto específico, mas todos os mortos em conjunto. Em continuação da conversa, indicou-me o nome da professora da aldeia de Meixide, do seu filho antropólogo João Sanches, e o sacristão, como fontes de informação que deveria consultar para a investigação. Concluída a conversa, dirigimo-nos ao Hotel Rural do Padre Fontes, que se mostrou aberto em partilhar a sua biblioteca pessoal, apontando alguns livros que poderiam ser úteis para o estudo em questão.

Da parte da tarde, volvemos a Meixide e consegui apresentar-me a João Sanches (com quem conversamos mais demoradamente) e com a senhora C (numa breve conversa, por estar ocupada nos afazeres da casa, ou na apanha das castanhas). Ambos se mostraram prestáveis para qualquer tipo de informação que poderia necessitar no decurso da investigação. Pelas 19h30 saímos da aldeia em retorno ao Porto.

4.2. ABORDAGEM À POVOAÇÃO DE MEIXIDE – 29.10.2006

No dia 29 de Outubro de 2006, às 8 horas da manhã, Padre Fontes iniciou a missa de Domingo. Durante a sua ocorrência, tirei fotografias à igreja de Meixide e às pedras tumulares que me chamaram logo atenção pela sua estética. Depois de ter concluído a missa, o padre avisou os habitantes da aldeia de Meixide que no dia 1 de Novembro seria celebrada a tradição do carolo, como forma de homenagem a todos os mortos da terra. Saindo da Igreja, a população não se



Fig. 22 Lado Este da Igreja de Meixide

dispersou, mas ficou junta a esta, no adro, no seu lado direito (aquele que era por sinal aquecido com o sol, como o mostra a fig. 22) para recolher algumas informações. Neste momento, Padre Fontes apresentou-me aos habitantes como investigadora e deu-me a palavra para explicar à população o objectivo da minha presença. De imediato expus a minha ideia de fazer uma investigação que abordasse o Dia de Todos os Santos e de como as pessoas homenageiam os seus entes queridos, pedindo autorização à população para poder conduzir a investigação nesse dia, registando fotograficamente e por vídeo, os diferentes acontecimentos, e explicando que posteriormente iria falar com eles sobre esta temática, ao que os habitantes não se opuseram (ao meu estudo). Questionei quantas crianças Meixide tinha, que abarcassem a idade entre os 5 e os 12, ao que as pessoas me apresentaram logo uma das mães e a sua filha, bem como me informaram quais eram as restantes crianças da aldeia. Falei pessoalmente com uma mãe de uma das crianças, que não se opôs que a sua filha entrasse no estudo, bem como não se opôs a que fosse futuramente entrevistada, como mãe, como criadora de decoração de campas familiares e como padeira da aldeia, com experiência no confeccionar do carolo tradicional.

Várias foram as pessoas que se mostraram interessadas em falar comigo e que apontaram as crianças e pais para poder falar com eles sobre a investigação, bem como as suas habitações.

Ainda no período da manhã, deslocamo-nos para o lado este de Meixide até ao lugar onde João Sanches tinha apontado como o lugar de uma construção megalítica que tinha sido

recentemente encontrado na esperança de visualizar certamente um dos primeiros testemunhos de povos da localidade. Apesar dos nossos esforços, a falta de conhecimentos da matéria não nos permitiu distinguir a localização exacta do castro, tendo no entanto captado por fotografia a área envolvente (fig. 23) como a vista panorâmica da aldeia.



Fig. 23 Vista panorâmica a Sul de Meixide, no alto dos montes, onde existe vestígio de um megálito

Pelo final da manhã e início da tarde, iniciei a captação fotográfica das campas, individualmente, e do cemitério em geral de Meixide. Esta captação teve o propósito de registar visualmente as expressões estéticas para comparação com as expressões estéticas propositadas para a celebração do Dia de Todos os Santos/Dia dos Mortos, e também para familiarização com o espaço. Apesar de existirem as fotografias, somente as fotografias das campas das pessoas que participaram no estudo é que são expostas no anexo XX, como ponto de referência na comparação das expressões estéticas em dias normais e em dias especiais, como o dia 1 de Novembro.

O registo fotográfico foi minucioso nos pormenores das dedicatórias, das flores ofertadas, nos pormenores estéticos das campas, tendo sido iniciado na parte nova do cemitério, pelo canto superior esquerdo. As fotografias foram tiradas em fila, da esquerda para a direita, terminando a fila descia para a campa e tirava as fotografias da direita para a esquerda, continuando o mesmo esquema para ser mais fácil a montagem das campas do cemitério numa única imagem.

4.3. A PREPARAÇÃO PARA AS CERIMÓNIAS – 31.10.2006

Chegamos ao cemitério de Meixide pelas 15h no dia 31 de Outubro de 2006. Durante o período da tarde tirei novas fotografias às campas do cemitério (reunidas no anexo XII), com a intenção de poder analisar posteriormente as alterações realizadas e principalmente captar visualmente as pessoas que estavam a cuidar das campas e a decorá-las esteticamente com as flores e velas. Durante este registo, algumas pessoas iam mantendo o contacto visual comigo e iam falando sempre que houvesse ocasião. Uma das pessoas com quem conversei foi com a professora da aldeia, que explicou a configuração actual do cemitério, mostrando a parte antiga e a parte nova, separadas com pela linha imaginária que a cruz de pedra erguida no meio deste espaço cria, que antes do alargamento tinha um muro por trás.

As mulheres iam entrando aos poucos no cemitério e procediam de forma semelhante: lavavam as pedras tumulares com água e detergente, decorando no final com as flores. Em alguns casos, como aconteceu com a professora da aldeia, traziam de casa centros de flores já compostos, que colocavam nas pedras, terminando a sua expressão estética com as restantes flores que traziam. Durante este período da tarde, o único homem que apareceu no cemitério e que participou na preparação para as cerimónias religiosas, estava em companhia da sua mulher (fig. 24 e anexo XII). A tarefa que desempenhou foi a de revolver com a enxada a terra de algumas campas rasas e de furá-la com um ferro, para a mulher “espetar” as flores.

Este trabalho apesar de ser individual, continha preocupação com o arranjo estético de todo o cemitério, situação comprovada através de uma manifestação de indignação que assisti das mulheres relativamente a um dos arranjos que alguém fez “à pressa”, e que segundo elas não tinha cabimento nenhum pela sua desorganização. A indignação levou ao riso partilhado, mas contido pelo respeito pelo espaço sagrado. No final, sempre que restavam flores que já não precisavam, as mulheres juntavam o que tinham, remexiam com as mãos ou com as enxadas a terra das campas “abandonadas” (campas de emigrantes ou daqueles que não podiam tratar) e enfeitavam com os restos de flores. Quando concluído o trabalho colectivo, as mulheres juntaram-se para varrer o chão à entrada do cemitério, que estava cheio de “ouriços” do castanheiro, mantendo, desta forma o espaço sagrado (por dentro e por fora) limpo.

Concluído este registo visual bem como as conversas, já no final da tarde, fomos até à casa da padreira da aldeia, com a qual tive uma conversa informal no espaço dedicado a esta actividade, registada com a câmara de vídeo, e apoiada com o registo fotográfico do local (fig. 25 e 26).

A coincidência da hora de término da conversa proporcionou o encontro quase imediato com as crianças da aldeia de Meixide, que acabavam de chegar na camioneta que as transporta diariamente da escola de Montalegre. Como estas crianças já estavam a par da investigação, a abordagem foi facilitada, de modo que pude proceder à entrega a cada uma delas da máquina fotográfica descartável, bem como pude explicar com mais clareza o objectivo das fotografias que cada um/uma iria tirar no dia seguinte. De modo a poder identificar com mais facilidade o “dono” de cada máquina fotográfica, expliquei às crianças que a primeira fotografia que tirassem deveria ser um auto-retrato (para não ficarem preocupados com este



Fig. 24 Trazendo as flores para o cemitério



Fig. 25 O forno



Fig. 26 O pão

pedido, bem como com toda a situação de tirarem as fotografias no dia seguinte, avisei-os que todas as fotografias que tirassem seriam entregues a eles após a respectiva revelação). De seguida foi explicado o funcionamento das máquinas fotográficas, tirando uma fotografia de grupo no momento.

O objectivo que foi transmitido às crianças foi o de tirarem as fotografias de modo a poderem captar, pelo seu olhar, como viam o Dia de Todos os Santos, a tradição do carolo e a homenagem/lembrança aos mortos que era prestada pelos adultos nesse dia.

Após este encontro que durou cerca de 15 minutos a investigação foi terminada neste dia.

Código das pessoas entrevistadas e código das conversas

Para as pessoas que foram entrevistadas (entrevistas transcritas no anexo XXIV) foi criado um código a partir do momento em que foi pedido por uma delas. Assim, são, no presente estudo, identificadas pela ordem em que foram as entrevistas e por um código de letras e cores para ser mais fácil a sua visualização durante a leitura da investigação, tal como se pode ver pela tabela 2 e 3. As conversas também registadas, apesar de terem menor peso no estudo, também foram transcritas (anexo XXV), usando um código de letras a preto e branco. É de mencionar que nas transcrições a investigadora tem o código **M** e o marido **N**.

Tabela 2 Código das pessoas entrevistadas

| nº entrevista | código |
|---------------|----------|
| 1 | A |
| 2 | B |
| 3 | C |
| 4 | D |
| 5 | E |
| 6 | F |
| 7 | G |
| 8 | H |
| 9 | I |

Tabela 3 Código das conversas

| nº conversa | código |
|-------------|--------------|
| 1 | JS |
| 2 | J e H |
| 3 | K e L |
| 4 | AF |

4.4. DIA DE TODOS OS SANTOS – 01.11.2006

Por razões de mobilidade externas a mim ("o carro não pegou"), não me foi possível chegar, tal como tinha previsto com antecedência, antes de se iniciar o ritual da missa do Dia de Todos os Santos (que coincidiria com as 7h45 da manhã). Assim sendo, a correria até à estação de táxis de Montalegre, a espera impaciente pelo transporte, que nunca mais chegava, a viagem que parecia demorar horas até à aldeia, atrasou a minha investigação em cerca de 40 minutos, tendo chegado à igreja de Meixide por volta das 8h25. Este atraso na chegada deu tempo somente para iniciar o registo de vídeo a partir do momento da conclusão da missa e com o sair

da procissão até ao cemitério. Apesar deste turbulento início do dia, os habitantes da aldeia não-se mostraram perturbados (até porque no local já se encontrava a equipa da TVI para registar a tradição do carolo) e até nem deram pela minha falta até ao momento em que lhes tinha contado a peripécia a meio da manhã (que coincidiu com o culminar dos rituais: do carolo e da procissão do Dia de Todos os Santos). Todas as fotografias foram reunidas no anexo XIII.

Saindo da igreja a procissão liderada por homens (fig. 27) e seguidos pelas mulheres com os seus cânticos religiosos, desceu a rua até ao cemitério (fig. 28), entrando neste até ao altar que se encontra no meio do local (fig. 29). Os três homens que lideraram a procissão levavam uma cruz



Fig. 27 Início da Procissão de velas



Fig. 28 A descida da rua



Fig. 29 Entrada no cemitério



Fig. 30 Conclusão do ritual pelo Padre Fontes



Fig. 31 Momentos de intimidade



Fig. 32 A concluir o carolo

(que segundo o sacristão é um dos objectos mais valiosos e antigos da igreja) no meio, ladeada por duas lanternas alumiadas com velas no seu interior. Todos levavam as velas acesas já desde a igreja e colocaram-se em torno do Padre Fontes que concluiu as celebrações religiosas neste local (fig. 30). As pessoas dispersaram-se pelas campas para rezarem pelas almas dos mortos, mantendo as velas acesas, não raras vezes deixando as lágrimas cair nos seus rostos e até lamentando-se em alguns casos com altos choros (fig. 31). Saindo do cemitério, as pessoas deslocavam-se até ao altar de pedra, que fica por baixo de um castanheiro, para pegar e/ou levar o carolo, conversando entre si. (fig. 32)

O registo de vídeo foi integralmente feito por mim, enquanto a captação fotográfica do carolo foi feita pela colaboração do meu marido.

Após o registo de vídeo e de fotos estar concluída na primeira parte, entrei em conversas ocasionais com o Padre Fontes, com o antropólogo João Sanches e com o entrevistador da TVI. Durante estas conversas informais, as crianças foram trazendo as máquinas fotográficas, que já tinham sido utilizadas na totalidade, para meu espanto. Na verdade, tinha pedido um registo do dia inteiro, e não somente da procissão de velas e do ritual do carolo.

A primeira tarefa que iniciei e que se foi desenvolvendo à medida que passava o dia, foi o registo gráfico do cemitério, apontando a tipologia das campas (se eram campas rasas ou não) e a tipologia das flores (se eram naturais ou não; ou se não tinha nada), que se pode verificar no anexo XVI.

Pelas 10 horas, a população tinha-se dispersado, ficando algumas pessoas no cemitério junto às campas. Neste momento iniciei o registo fotográfico de todas as campas do cemitério, pedindo, sempre que a situação o obrigasse, autorização às pessoas para poder tirar as fotografias às suas campas, incluindo as pessoas ou não, dependendo do caso. Tentei manter-me como uma observadora distante, que registava apenas o momento e as formas, evitando o contacto verbal, de modo a deixar que as pessoas não se sentissem encurraladas com a minha presença e que pudessem agir de forma o mais natural possível. Apesar desta minha ideia ter estado presente em mim desde o início do estudo (a não interferência, ou pelo menos o mínimo possível, nos acontecimentos), fui levada a ser mais flexível, porque as pessoas é que vinham ter comigo para falarem dos seus entes queridos, e em nenhum caso, fui ter com elas para importunar (a meu ver) o acontecimento. Deste modo, pude fazer ainda alguns registos por áudio das conversas (como as conversas com as senhoras K e L - ver anexo XXV), de modo a poder analisar os respectivos momentos e que serviu de suporte para a elaboração das questões que foram colocadas nas entrevistas.

As fotografias foram tiradas principiando pelas campas do lado direito do cemitério, tendo sido a primeira a central, nº6 (à entrada do cemitério; ver anexos XIII e XV) e percorrendo as campas por filas até à parte nova do cemitério (direcção inicial direita). Nesta parte, interrompi as fotografias para registar visualmente a capela-jazigo que se destaca dos demais pela sua monumentalidade, pelo facto de estar presente o viúvo e a filha, que estavam a decorar e que muito amavelmente conversaram sobre a falecida esposa e mãe (respectivamente), dando a possibilidade de fotografar o interior do jazigo, e explicando o porquê da forma deste.

Continuando a fotografar as campas (anexos XIII e XV), comecei agora pelo canto superior esquerdo da parte antiga do cemitério (campa nº84), captando novamente em fila todas as campas até chega à primeira campas central que se encontra à entrada do cemitério (nº1). De seguida prossegui para a parte nova do cemitério, iniciando o registo do canto superior esquerdo (da campas nº97, seguido para a nº102) para a direita, novamente em filas e concluindo nas campas que se encontram na ligação da parte nova com a velha do cemitério, imediatamente atrás da cruz de pedra. Sempre que as flores atraíam pela sua forma/cor estéticas, eram tiradas as fotografias, que serviram também de suporte para análise das plantas presentes. Estas fotografias foram tiradas com o intuito de analisar a expressão estética que cada uma tinha, mas também tinha o propósito de poder criar em duas dimensões o cemitério, de modo a ser mais fácil a análise global do trabalho. Esta composição, que está no anexo XVII, serviu de complemento para a informação já recolhida no anexo XVI. É de referir que estas composições das campas no espaço do cemitério são uma aproximação do real, já que não foi feito nenhum levantamento gráfico com medições.

Terminada a recolha diurna das imagens das campas do cemitério, dirigimo-nos à Igreja para poder fotografar o seu interior, especificamente os arranjos florais que tinham sido elaborados para a ocasião. Apesar da Igreja estar encerrada, facilmente encontramos a Sra. J (vizinha da Igreja que estava encarregue neste mês de zelar por este espaço) que nos abriu as portas da Igreja e que em conjunto com o sacristão nos informaram sobre esta, permitindo o registo visual (do interior e exterior da Igreja) e auditivo (das conversas que foram surgindo entre todos).

Depois do almoço em Montalegre voltamos, pelas 15 horas, a Meixide para poder fazer uma recolha informativa no cemitério, que incluía: o esboço do cemitério; a indicação da natureza das campas (jazigo, terra batida e outros); apontamento se as campas tinham dados pessoais do morto; indicação da natureza das flores (naturais e/ou artificiais), sempre que presentes; e a numeração das campas. A partir deste momento, foi possível fazer uma estimativa daquilo que é mais usado nesta terra e neste contexto. A importância de escrever e desenhar esta planta (anexo XVI) prendeu-se também com a simplificação do posterior trabalho de análise, que só pela fotografia deixaria dúvidas, que desapareceram na realidade, como por exemplo quando tinha dúvidas sobre a natureza plástica ou natural das plantas (por muita qualidade que o meio fotográfico possa ter, o tacto directo desvenda todas as aparências).

Na conclusão do estudo neste dia, tive que esperar cerca de meia hora pelo anoitecer para iniciar o registo fotográfico nocturno das campas e do cemitério em geral, procurando o contraste da luz e da noite que as velas ofereciam ao olhar. Raros foram os encontros nesta recolha nocturna e como tal, as conversas não foram transcritas para o estudo, que terminou pelas 18h30 com o sol ausente, com o frio que se acentuava em cada minuto que passava e com a solidão das ruas.

4.5. RECOLHA DE DADOS – 02.09.2007

No dia 1 de Setembro de 2007, desloquei-me juntamente com a minha família até Vilar de Perdizes. No Congresso de Medicina Popular, cujo impulsionador foi o Padre Fontes, que decorria neste fim-de-semana, encontrei uma das pessoas que tinha previsto para entrevistar

para o presente estudo, a informante da aldeia de Meixide (a senhora **C**), que estava acompanhada, entre outros, com o seu filho João Sanches. Combinei com ela a entrevista para o dia seguinte, realizada depois da hora do almoço.

No domingo, no dia 2 de Setembro de 2007, cheguei a Meixide para iniciar as primeiras entrevistas semi-estruturadas. Iniciei as entrevistas a meio da manhã, tendo sido a primeira entrevista com a padeira (senhora **A**) entre as 11h30 e as 12h30 (entrevista nº1, anexo XXIV). De seguida, dentro do mesmo espaço, na cozinha, entrevistei a filha da padeira **B** (nº2, anexo XXIV), enquanto a mãe ia preparando o almoço. Ofereci durante as entrevistas as fotografias em suporte de papel das respectivas campas, e no caso da filha, as fotografias que esta tinha tirado para o estudo, tendo reservado para o estudo o suporte digital.

Da parte da tarde, pelas 15h, fui à casa da informante **C**, a quem entrevistei na sua casa (também na cozinha). Terminada a entrevista (nº3, anexo XXIV), a senhora **C** disse que devia falar também com a senhora **D**, e como tal fomos procurá-la nas ruas da aldeia. O encontro foi fácil e também a senhora **D** foi muito prestável em contribuir com informações para o estudo. Esta entrevista (nº4, anexo XXIV) decorreu na rua, e a professora fez o favor de procurar as fotografias da campá da família da senhora **D**, enquanto conversávamos. Concluindo a entrevista algumas fotografias foram tiradas mostrando o ambiente da recolha (fig. 33 e 34). Findas as conversas, acompanhamos senhora **C** até à sua casa e neste breve percurso a conversa tida foi mais em torno da aldeia, tendo sido igualmente registada.



Fig. 33 Mulheres de Meixide



Fig. 34 As ruas da aldeia

A última entrevista (nº5, anexo XXIV) do dia foi feita à pessoa mais idosa da aldeia, à senhora **E**, nas traseiras da sua casa na presença da sua filha, que fez o favor de procurar as fotografias das respectivas campas. Pela hora em que iam jantar, terminou também a entrevista (cerca das 19h30) e estudo neste dia.

4.6. DIA DE TODOS OS SANTOS – 01.11.2007

No Dia de Todos os Santos do ano de 2007, voltei a Meixide para fazer uma nova recolha de dados visuais e verbais. A única pessoa a quem avisei da minha presença foi o Padre Fontes, no dia anterior, pois precisava que me indicasse mais pessoas a entrevistar. Esta minha forma de aparecer inesperadamente na aldeia também teve outro objectivo: queria registar os trabalhos estéticos no cemitério neste dia, mas sem o aviso prévio que os habitantes tinham tido no ano

anterior. Ou seja, se a minha presença (ou a presença da equipa de reportagem da TVI, que tinha estado no ano anterior presente) foi de facto influenciadora na forma como as campas foram adornadas, como a procissão decorreu, ou se houve nenhum tipo de interferência.

Presenciei a missa, tendo-a fotografado na igreja (fig. 35), continuando o registo visual da procissão até ao cemitério e no cemitério (fig. 36-38), estando todas as fotografias no anexo XIV.

Terminada a missa, o Padre Fontes dirigiu-se a mim, para me cumprimentar, indicando duas pessoas que poderia entrevistar: Sra. F e outro informante. Como não tinha muito tempo, já que as suas outras duas paróquias estavam à sua espera, combinamos encontrarmo-nos pelas 11h30 no café de Vilar de Perdizes, onde já nos tínhamos encontrado há um ano atrás. As pessoas foram me apresentadas, tendo de seguido pedido a sua permissão para uma entrevista depois de prestarem culto aos seus antepassados. O tempo que tive foi aproveitado para tirar algumas imagens no interior do cemitério. Estando concluídas todas as cerimónias, tirei uma fotografia panorâmica, por volta das 10h15, do interior do cemitério (fig. 39), estando colocada mais ou menos no centro deste espaço. O propósito desta fotografia foi o de registar o cemitério na



Fig. 35 Missa do Dia de Todos os Santos



Fig. 36 Procissão de velas



Fig. 37 A descida ate ao cemitério



Fig. 38 No cemitério



Fig. 39 Vista panorâmica do cemitério de Meixide

generalidade, visto que as fotografias individuais das campas pouco indicam de relance rápido a forma de organização deste espaço.

Iniciei as entrevistas do dia com a Sra. **F** (nº6, anexo XXIV), que veio ter comigo quando ficou livre, e ocorreu junto das campas que a senhora me ia indicando. A próxima entrevista que foi feita ao rapaz **G** (nº7, anexo XXIV), a quem encontrei em sua casa, decorreu na entrada desta e no cemitério, onde pudemos observar os jazigos da família. Após a sua conclusão, estando a hora próxima do combinado com o Padre Fontes, fomos (eu, o meu filho de 5 meses e o meu marido) para Vilar de Perdizes. No café do costume chegamos ao mesmo tempo que o pároco. Fiz uma entrevista ao Padre António Fontes, registada por gravador de som na esplanada do café. Por falhas técnicas, esta entrevista ficou infelizmente registada somente na sua primeira metade, e como tal foi adicionada ao anexo XXV (conversa nº4). Apesar do pároco não ser natural de Meixide, é transmontano e um rico conhecedor de tradições da região, o que me levou a realizar esta entrevista como forma de apoio ao estudo. A entrevista com o Padre Fontes terminou pela hora do almoço.

Da parte da tarde, fui fazer a recolha de dados visuais, pela fotografia (que se pode ver numa composição no anexo XVIII), a todas as campas do cemitério de Meixide, iniciando na campa nº9 e registando em linha horizontal até à campa nº45 (anexo XV). Neste momento encontrei o sacristão – o senhor **H** –, a quem aproveitei para entrevistar de seguida. Foi das mais extensas entrevistas (nº8, anexo XXIV), tendo tido lugar no cemitério, no adro da igreja e em torno das cruzes (do Calvário). No final desta entrevista, como apareceu a Sra. **C**, e tendo terminado a entrevista anterior, fiz um complemento à sua entrevista (de Setembro), tendo colocado perguntas que me tinham surgido durante a transcrição.

Pelas 16h30 continuei a fotografar as campas seguindo o mesmo raciocínio. Depois de ter concluído as últimas fotografias às campas pelas 17h, realizei a última entrevista do estudo à criança que me faltava, à rapariga **I** (nº9, anexo XXIV), à entrada da sua casa. No final, ainda em Meixide, e para conclusão da recolha de dados, fomos procurar novamente o sacristão a quem me tinha esquecido de fazer uma pergunta. O registo sonoro e a pergunta foram feitos pelo meu marido, visto na altura o meu filho precisar de mim. Deste modo, foi concluído o estudo por este dia, tendo sido esta a minha última presença na aldeia e em contacto com os seus habitantes.

4.7. ENTREVISTA ÀS FLORISTAS – 26.10.2007 e 07.11.2007

Esta última entrevista, feita exclusivamente pela via telefónica e registada no momento da sua realização directamente em suporte informático (num documento em excel), visou a recolha de informação relativa à quantidade e tipologia de flores vendidas para o ritual do culto dos mortos, e informação relativa as pessoas envolvidas na criação de ramos/arranjos florais. Naturalmente, as flores não são vendidas somente nas floristas, existindo pontos de venda em hipermercados, lojas diversas, a venda directa a particulares e noutros locais, e principalmente até a criação privada das flores. Mas, o propósito desta entrevista foi o de questionar somente nos locais em que a compra das flores era o motivo da deslocação das pessoas, concentrando deste modo a informação pretendida. O pedido de colaboração foi feito a 26 de Outubro, mas

a recolha das informações directa foi no dia 7 de Novembro, porque em conversa com as pessoas, a maior parte delas dificilmente poderiam dedicar um tempo especial no registo quer da quantidade das flores vendidas (até porque houve quem se recusasse definitivamente de o especificar). Como tal, a escolha pela entrevista semi-estruturada por via telefónica (através do programa voipcheap) foi a solução imediata encontrada para a resolução da situação. Assim, foi-me possível obter respostas de uma forma imediata e que não ocupasse nem muito tempo, nem dinheiro aos entrevistados.

Capítulo 5 – ANÁLISE E INTERPRETAÇÃO DOS DADOS

5.1. ANÁLISE DAS ENTREVISTAS E DAS FOTOGRAFIAS

Tendo em consideração entrevista base (no anexo XXIII) que serviu de referência para a recolha de dados verbais a alguns habitantes de Meixide (6 adultos e 3 crianças), exponho de seguida as respostas obtidas para se poder analisar, conjugada com os dados obtidos visualmente e sonoramente (fotografia e registo de vídeo digital).

As entrevistas semi-estruturadas foram iniciadas com perguntas (nome, idade, sexo, escolaridade, actividade profissional, religiosidade e contacto) que pudessem identificar as pessoas que contribuíram para o estudo, obtendo as respostas apresentadas na tabela 4.

Tabela 4 Idade, sexo, escolaridade e actividade profissional dos entrevistados

| | idade | sexo | escolaridade | actividade |
|----------|-------|------|--------------------------|----------------------------------|
| A | 42 | F | secundário | doméstica/padeira |
| B | 11 | F | frequenta o 6ºano | estudante |
| C | 72 | F | curso completo comercial | professora reformada |
| D | 85 | F | sem escolaridade | doméstica reformada |
| E | 92 | F | sem escolaridade | doméstica reformada |
| F | 78 | F | andou na escola | doméstica reformada |
| G | 12 | M | frequenta o 7ºano | estudante |
| H | 77 | M | 3ª classe | agricultor reformado e sacristão |
| I | 12 | F | frequenta o 6ºano | estudante |

Todos os entrevistados viveram e continuam a viver em Meixide, havendo o caso do senhor **H** que esteve 10 anos na Angola (de 1964 a 1974), e o caso da senhora **D** que passou quase toda a sua mocidade em Vilar do Tâmega. Em alguns casos as pessoas entrevistadas foram ao estrangeiro principalmente para visitar os filhos emigrantes.

Relativamente ao estado civil e ao relacionamento directo com crianças (como descendentes ou como familiares de quem se cuidou), exponho a tabela 5, não integrando nesta as crianças da aldeia.

Tabela 5 Estado civil e número de filhos

| | estado civil | nº de filhos |
|----------|--------------|--------------------------------|
| A | casada | 3 |
| C | viúva | 3 |
| D | viúva | 9 |
| E | viúva | 4 (no mínimo) |
| F | viúva | 0 (ajudou a criar 2 sobrinhos) |
| H | solteiro | 0 |

Todas as pessoas entrevistadas afirmaram serem religiosas, crentes na religião católica, havendo somente uma pessoa, que é a mais nova (B), que afirmou quanto à sua crença em Deus: "Às vezes. Outras vezes não."

As entrevistas seguiram tópicos cuja análise é abordada de seguida pela seguinte ordem:

- a exposição da relação dos entrevistados com o cemitério (quem está sepultado neste; quais as actividades desenvolvidas neste espaço);
- abordagem à noção de morte (os pontos de vista e como este conceito era transmitido de uns para os outros);
- especificação do Dia de Todos os Santos/ Dia dos Mortos e a relevância que estes dias têm para os entrevistados;
- descrição breve de como as pessoas eram e são sepultadas no adro e no cemitério de Meixide, respectivamente, abordando a questão de separação entre a mulher e o homem;
- diferenciação entre as actividades desenvolvidas pela mulher, pelo homem e pela criança no cemitério;
- expressão estética no cemitério;
- descrição do "Carolo" e apontamento sobre o "Pão por Deus".

5.2. RELAÇÃO COM O CEMITÉRIO

Analisando a relação de familiaridade com o espaço dos mortos, com o cemitério, a maioria dos inquiridos frequentam o espaço de vez em quando, quer seja sozinhos, quer seja acompanhados, conforme as possibilidades de cada um, sendo a avançada idade e dificuldades motoras um motivo para a visita mais rara, como no caso da senhora D. Contudo, duas das entrevistadas com a idade mais avançada (D e E) mencionaram que a visita ao cemitério (ou ao adro da igreja até 1953) não era tão frequente como hoje em dia, porque o trabalho de casa, de educação dos filhos ou no campo era tanto que não tinham tempo para isso. O facto de terem mais tempo livre na actualidade, permite-lhes visitar os seus familiares sepultados com maior frequência, quando a saúde o permite. As entrevistadas que afirmaram ir ao cemitério uma vez por semana, aproveitando o dia mais calmo como o Domingo, foram as senhoras A e C. A última criança entrevistada, a I, afirmou que visita o cemitério "quase todos os dias". É relevante mencionar que as habitações mais próximas do cemitério são dos entrevistados A, B e G (as primeiras duas são mãe e filha, respectivamente). Todas as crianças têm acesso favorecido ao cemitério porque a camioneta que as transporta de ida e volta para a escola de Montalegre tem paragem precisamente ao lado do cemitério, tal como pude verificar no dia em que me apresentei às crianças para lhes entregar as máquinas fotográficas.

A razão principal para a visita do cemitério é a visita dos familiares falecidos, havendo também preocupações com a estética do local e com a realização de rituais como rezar pela alma dos mortos. A senhora C e o senhor H mencionaram que a sua visita ao cemitério é uma forma de homenagear e de agradecer os antepassados por aquilo que deram durante a sua vida. Godelier (1996) afirmou que se trata de uma obrigação sem fim, em que as dádivas nunca conseguirão "pagar" a dádiva original. Assim, é uma forma de lembrança destes e de manter

as relações sociais, segundo o mesmo autor (ibid). Todos os entrevistados acharam importante a lembrança dos mortos porque é uma forma de dar continuidade, de não esquecer quem está para trás de nós, e de poder de certa forma ainda partilhar um espaço. Isto confirma a opinião de Connerton (1993), segundo o qual é necessária a memória para que a sociedade evolua.

As senhoras C, E, F e o senhor H acharam relevante a lembrança dos mortos também para se poder rezar pela sua alma ("pai-nosso"), quer dos mortos conhecidos como desconhecidos. Uma das justificações para esta atitude poderia ser o que disse a senhora D: "...que é para depois os outros tratassem também da gente." A outra, seria a de estímulo religioso.

A actividade desenvolvida pela grande maioria dos entrevistados está relacionada com a preocupação estética, com a limpeza das sepulturas e com a sua decoração com flores e velas. Somente o entrevistado H é que divergiu na resposta pelo facto de não ser ele a decorar a sepultura. Não obstante, a sua preocupação com o zelo desta é notória ao demonstrar que a sua atenção está mais virada para com os aspectos mais duradouros – a legibilidade dos dados identificativos do falecido irmão na lápide de pedra. Os adultos entrevistados da chamada 3ª idade (C, D, E, F e H) disseram que rezam pelas almas sempre que vão ao cemitério. A senhora E exemplificou com uns versos que costuma proferir:

"Alminhas dos senhores,
já fostes como eu,
e eu chorei como vós,
pedi ao Senhor por mim,
que eu pedirei por vós.
Dai-lhes Senhor eterno descanso
a todas as alminhas que aqui estão".

As crianças, apesar de visitarem este espaço tanto sozinhas como acompanhadas, geralmente vão por indicação dos mais velhos para colaborarem esteticamente nos arranjos das sepulturas. Somente o rapaz G referiu que rezava por vezes aos mortos. A rapariga I, para além de colocar flores na sepultura, também dá um beijo.

As campas que cada um dos entrevistados cuida, são representadas na seguinte tabela 6, sendo o número da campa e a correspondente linha estando relacionada com o esquema do cemitério elaborado para a tese e que se encontra no anexo XV. As relações foram escritas de acordo com a ligação entre a pessoa entrevistada e a pessoa sepultada para se ter uma noção de familiaridade que faz com que estas campas sejam cuidadas.

Tabela 6 Relações de familiaridade entre os entrevistados e os sepultados, com indicação do número da campa e da correspondente linha

| | campanha da/do... | nº da campanha | linha |
|---|------------------------------|----------------|-------|
| A | mãe e avó paterna | 48 | 6 |
| | avô paterno | 60 | 7 |
| B | avó materna e bisavó paterna | 48 | 6 |

| | | | |
|---|-------------------------------------|-----|----|
| | bisavô paterno | 60 | 7 |
| C | marido, mãe, pai e irmão | 80 | 9 |
| D | marido | 103 | 15 |
| E | marido | 98 | 14 |
| F | irmão | 7 | 1 |
| | cunhado | 23 | 3 |
| | sogros | 54 | 6 |
| | marido, mãe e pai | 62 | 7 |
| | sobrinho | 46 | 5 |
| G | avó paterna e alguém não mencionado | 34 | 4 |
| | tia do pai e alguém não mencionado | 27 | 3 |
| H | mãe e irmão | 41 | 5 |
| I | pai | 92 | 12 |

5.3. A ABORDAGEM DO CONCEITO DE MORTE

Relativamente à noção da morte, a entrevistada A e as crianças (B, G e I) responderam que não sabem o que acontece depois de morrermos, nem sabem explicar a morte. A senhora F e o rapaz G relacionam a morte à tristeza. As senhoras C e E consideram a vida como uma passagem, como o diz a última: "...nós não somos deste mundo, minha filha... nós vivemos aqui emprestados." À excepção da senhora F, as pessoas de idade avançada expuseram um olhar objectivo da morte, ou seja, que é algo natural da qual não vale a pena ter medo, mas que também não é necessário pensar a toda a hora. Como o disse a senhora E: "Não posso estar sempre a pensar nisso, porque se estou sempre a pensar, ponho-me velha e essa eu já sou."

De modo a perceber melhor a razão pela qual foram obtidas estas respostas, as pessoas foram questionadas quanto à primeira recordação da morte. As crianças não conseguiram definir a data; já os adultos falaram sobre as suas experiências da seguinte forma:

- A senhora C teve o seu contacto com a morte no dia em que fez 2 anos de idade. Nesse dia morreu o seu avô paterno e como tal, o aniversário da senhora C nunca foi festejado, nem mesmo depois de se tornar adulta. A partir desse momento, o seu pai levou-a sempre à sepultura dos seus avós no Dia de Finados. Relativamente aos filhos, das cinco gravidezes que teve, só três é que vingaram;
- A senhora D, apesar de não ter respondido directamente, a ligação mais directa foi com o seu pai, que foi morto por engano com um rolo numa malhada, quando ela tinha à volta dos 12 anos (de acordo com as contas da senhora nº6). Mesmo depois de casada, a morte da mãe coincidiu com os primeiros dias de vida de um dos seus filhos. Dos nove filhos que teve, dois deles morreram antes de atingirem um ano de idade;
- A senhora E também perdeu pelo menos um filho; e aos 2 anos de idade tinha perdido o pai;

- A senhora **F** teve lembrança-se que aos seus 5 anos de idade mataram um senhor com um rolo na malhada, não sabendo de quem se tratava (mas que o mais provavelmente era o pai da senhora **D**). Mesmo na sua família, houve uma série de mortes violentas, como matarem um sobrinho seu ou então o suicídio do irmão;
- O pai do senhor **H** morreu quando ele tinha 5 anos de idade, mas na resposta à pergunta sobre a primeira recordação da morte, contou que quando tinha os seus 6 ou 7 anos de idade conheceu um senhor que adoeceu e que na falta de cuidados médicos foi assistido por uma vizinha que se condoeu deste. Lembra-se de ter visitado o doente à sua cama juntamente com os outros rapazes, mas que em poucos dias morreu. Esse homem tem foi sepultado no adro e tem uma pedra tumular, onde tinha sido sepultada inicialmente a sua mulher;
- Apesar da rapariga **I** afirmar que não tem nenhuma primeira recordação da morte, o facto é que o seu pai morreu quando ela tinha 8 meses de idade.

O contacto com a morte foi directo nestes casos abordados, mas a dúvida se alguém tinha abordado o conceito na infância de cada um, as crianças (**B**, **G** e **I**) afirmaram que nunca ninguém lhes falou sobre a morte, nem os pais, nem na escola, confirmando a teoria de Vendruscolo (2005) e de Melvin e Lukeman (2000) de que a noção e a realidade da morte é escondida às crianças. Este facto retarda e dificulta a compreensão da morte, segundo Wilma da Costa, referida por Nunes *et al* (1998), e manterá a pessoa viva em desassossego. Já nos adultos, sem contar com a senhora **A**, a quem não foi posta a questão por lapso, somente a senhora **C** referiu ter ouvido falar sobre a morte pelo padre, quando ia à doutrina, dizendo que a mensagem principal transmitida foi a de não ter medo perante a morte, já que era vista como uma passagem e que a vida continuava, mas de outra forma. A senhora **F** disse que os pais falaram-lhe sobre a morte através da doutrina, mas que também no dia-a-dia era frequente haver repreensões verbais que “educavam” as pessoas, do estilo: “Ai não faz isto que senão o Senhor mata!”, “O Senhor leva”, “O Senhor...”. As senhoras **D** e **E**, e o senhor **H** afirmaram que os seus pais nem mais ninguém lhes tinha explicado ou abordado o tema da morte. O senhor **H** contou uma breve história que ouvia desde pequenino sobre a morte: Num casal, a mulher sempre disse que queria morrer antes do marido e este por sua vez dizia que queria morrer antes dela. Como a história dos dois foi escutada por uma senhora, esta depenou uma galinha viva e soltou-a dentro da casa do casal. O casal assustado pensou que era a morte que os vinha buscar e como tal começou a esconder-se. A mulher, que sempre tinha dito até lá que queria morrer primeiro, gritou então: “Ó morte pelada. Leva o meu marido que está atrás da albarda!”.

A dificuldade em abordar o tema da morte juntamente aos filhos ou a outras crianças foi notória nas respostas obtidas: a senhora **A** disse que é uma coisa difícil de dizer; a senhora **C** abordou nas aulas de religião transmitindo aquilo que tinha aprendido na doutrina, dizendo aos seus alunos para não terem medo da morte. Quanto aos seus filhos, pouco explicou, porque os rapazes tiveram num seminário e a filha era “muito viva”; a senhora **D** afirmou que não falava da morte porque o que interessava às crianças era ter a barriga cheia e brincarem.

5.4. O DIA DE TODOS OS SANTOS E O DIA DOS MORTOS

No Dia de Todos os Santos, a 1 de Novembro, todas as pessoas abordadas no estudo afirmaram irem ao cemitério, tendo presenciado no ano de 2006 a presença de todos eles também no ritual religioso – desde a igreja, a procissão de velas até ao cemitério, a conclusão do ritual neste espaço e a partilha do carolo. No ano seguinte (2007), no mesmo dia de Novembro, a única pessoa que não foi avistada foi a rapariga I. As actividades do dia-a-dia desenvolvem-se como num domingo, tal como o concluíram as senhoras A e C. A senhora D disse que durante o dia continua trabalhar em casa, tal como qualquer outra pessoa que não disponha de empregados que façam as tarefas. A rapariga B e o rapaz G acompanham as mães e outros familiares durante o ritual e a visita às campas. O senhor H pelo encargo que tem – o de ser sacristão – obrigatoriamente participa nos rituais, ocupando-se de tudo o que seja necessário (na missa e na procissão de velas, como por exemplo a distribuição destas pela população).

As preparações para o dia são feitas geralmente no dia anterior ou no último domingo, deslocando-se as pessoas até ao cemitério para limparem – purificarem, segundo Dória (1998) – e decorarem as campas com flores novas e velas. Como o pároco de Meixide divide o seu trabalho entre 3 aldeias, a sua visita a esta terra limita-se ao dia 1 de Novembro. Como tal, é neste dia que os habitantes homenageiam os seus antepassados e amigos falecidos, visitando as suas campas. Esta união de duas datas específicas num mesmo dia tirou, sem dúvida, a importância ideológica que o Dia de Todos os Santos teve noutros tempos e como o confirma Reichmann (s/d), evidenciado pelos cultos realizados no dia, que estão mais relacionados com os mortos, do que com os santos.

Sendo época da castanha, foi observada a apanha desta no dia 31 de Outubro, tal como a senhora C confirmou ser o costume. Se durante o ano as pessoas podem não ir ao cemitério, neste dia evitam de faltar, tal como se pode ver pela expressão estética que testemunha a visita aos familiares. Todos os habitantes que têm familiares sepultados vão neste dia ao cemitério como o comprovaram as senhoras A, C e D. A importância do dia está relacionada com uma forma de reflexão sobre a morte, tal como o disseram a senhora A e o rapaz G. A senhora D também concorda que é um dia diferente dos restantes, porque inevitavelmente as pessoas têm pena de quem morreu. A senhora F assinala que a diferença está no número maior de pessoas que vêm visitar o cemitério, mas de resto afirmando que o dia se passa de forma semelhante aos outros. Nem refeição especial é tida em consideração, tal como acontece nas festas ou na matança do porco.

Se o dia está instituído no calendário católico, como o diz a senhora C é porque nesse dia é mais importante de se lembrar dos mortos, do que nos restantes dias. Como tal, até na expressão estética das campas as pessoas esmeram-se mais, conforme a tipologia de flores que dispõem na altura, tentando não ficar para trás, tal como se pode ver na afirmação da senhora C: “Esmera-se mais, porque os outros também se esmeram e a gente não quer ficar atrás, não é?” Esta preocupação é visível igualmente nas criações de objectos artísticos, por parte dos chamados “Artistas”, que procuram a aceitação de alguma forma. Mesmo que os frutos estéticos criados para o cemitério estejam ao alcance de todos, não deixam de ter um carácter especial, de veneração, e a mulher “dando” uma parte de si pela sua arte, neste contexto,

precisa também que a sua manifestação seja de alguma forma reconhecida. Afinal, para se completar um processo criativo estético é necessário que a obra seja “usufruída” por alguém, como o defendeu McFee e Degge (1977).

5.5. O ADRO E O CEMITÉRIO DE MEIXIDE

Os primeiros cemitérios públicos criados em Portugal foram os de Lisboa (Alto de S. João e Prazeres), em 1835 com o decreto-lei de 21 de Setembro, de Rodrigo da Fonseca Magalhães. A partir de 1844 é proibido o enterramento fora dos cemitérios públicos (o que foi um dos motivos para a Revolução da Maria da Fonte em 1846). Contudo estes eram escassos, principalmente



Fig. 40 Pedras tumulares no adro da Igreja de Meixide

nas regiões mais descentralizadas. No caso de Meixide, só em 1953 é que foi construído o cemitério, fora do espaço da igreja. Até esta altura, os mortos eram sepultados no adro da Igreja (e antes disso, no seu interior), em solo sagrado o que era muito desejado. Aqueles que por alguma razão não podiam ser sepultados em solo sagrado por alguma falta, como o casamento fora da igreja, eram sepultados num nível mais alto do terreno, no lado sul. Segundo o senhor **H** e a senhora **C** todo o solo do adro está ocupado com sepulturas, tendo neste momento um relvado a tapar o que outrora fora terra batida com pedras vulgares nas cabeceiras e aos pés a marcar o local do morto e separando-o dos outros, tal como os territórios são separados por muros de pedra. A pedra trabalhada era somente de famílias mais abastadas, que tinham o cuidado de as manter limpas e que são a última referência de sepultamento que persiste nos dias de hoje, tal como se pode ver no conjunto de imagens mais abaixo (fig. 40).

Com a construção do cemitério público, o povo decidiu criar o jardim que se pode ver hoje em dia, alisando o terreno ao tirarem todas as pedras vulgares e deixando somente as pedras

tumulares com inscrições. A decoração com flores não era usual na altura, segundo os testemunhos das senhoras C, D, E e o senhor H, mas a limpeza ou o cuidar da pedra tumular ou da terra era normal. A senhora C afirmou aliás que a tradição de colocar flores nas campas “pegou-se” porque nas outras localidades que tiveram cemitério mais cedo já tinham o costume e também a forte vaga de emigração dos anos 60 (principalmente para a Espanha e para a França) influenciou em muito. No Dia de Todos os Santos/ Dia dos Fiéis a tradição era depois da missa o padre dar uma volta no adro com as velas de cera acesas. No tempo em que a cera não estava acessível, o costume era de acenderem uma lanterna com azeite para “... pôr aquela luzinha aos falecidos”, como o disse a senhora C. O mais importante era rezarem pela alma dos mortos, como o asseguraram as senhoras C, D e E. O ofício das almas, que servia também de aconselhamento aos vivos para não se esquecerem dos mortos, já era habitual, de acordo com a senhora C.

Quando questionadas as pessoas sobre a razão pela qual não põem flores nos dias de hoje nas sepulturas do adro, mesmo naquelas que são visíveis por terem as pedras tumulares, a preocupação das pessoas é em não calcar os túmulos visíveis. Como as restantes sepulturas estão espalhadas, sem nenhum marco identificativo, enfeitar somente o chão porque não se tem a certeza sobre os locais exactos seria mais um “estorvo” no caminho do que uma lembrança aos mortos. Flores como roseiras e árvores como sabugueiros existiram no adro, segundo o senhor H. Actualmente continua a existir uma roseira antiga e foi feito de novo um canteiro cheio de flores (fig. 41).



Fig. 41 Canteiro com flores no adro da igreja de Meixide

5.6. O ESPAÇO DIVIDIDO DO HOMEM E DA MULHER

Enquanto no adro os casais eram sepultados no mesmo lugar, quando o cemitério foi construído em 1953, acharam por bem separar as pessoas por sexos: as mulheres eram sepultadas do lado esquerdo e os homens do lado direito. Todas as mulheres entrevistadas (incluindo as senhoras K e L, da conversa nº3 [anexo XXV]) sabiam dessa separação, mas o senhor H disse que não era assim, como também o Padre Fontes desconhecia este facto. O desconhecimento por parte dos homens justifica-se também por não sentirem na pele a separação de géneros de outros tempos, em que o homem era considerado superior à mulher. Esta ideia vem de encontro à de Maurice Halbwachs, mencionado por Sobral (1999) e Connerton (1993), de que as recordações/memórias variam em função da classe social.

Na realidade, a primeira mulher – Carmelina Alves Ferreira – foi sepultada no cemitério na campá 1 (linha 1, anexo XV), que se encontra do lado esquerdo depois de se entrar no espaço inicial do cemitério, e o primeiro homem foi sepultado na campá 9 (na mesma linha, anexo XV), no extremo direito. A razão para tal separação inicial é desconhecida, tendo respondido a senhora C que possivelmente deviam achar mais bonita esta organização. Como é óbvio, esta limitação rapidamente foi anulada (não sendo conhecida a data específica) porque as pessoas queriam estar sepultadas junto dos seus, como até ali se tinha sempre verificado (no

espaço do adro), o que indica que o simbólico, relacionado com a tradição, está sempre sujeito a alterações, como o disse Hatzfeld (1997).

Para se perceber esta lógica de raciocínio, tem-se que ter em atenção que na altura os mundos da mulher e do homem ainda estavam muito separados, como se podia ver pela existência de escolas femininas e masculinas, ou como o contaram a senhora **F**, o senhor **H** e o Padre Fontes (anexo XXV) sobre os lugares ocupados no interior da igreja: as mulheres ficavam sempre na retaguarda (tapando sempre a cabeça com um lenço/véu) – do meio da igreja para trás – e os homens sentavam-se na parte da frente – do meio da igreja até ao altar, ou seja, ficando com a parte privilegiada. Esta situação foi alterada com o Vaticano nos anos 60, como o mencionou o Padre Fontes na mesma conversa, e que se pode verificar por exemplo na decoração do interior da igreja – espaço sagrado –, que em outros tempos era feito pela mão do homem (o monge), segundo Lue (s/d), e que em Meixide é na actualidade uma actividade partilhada pelas mulheres da aldeia. Reflectindo sobre a ideologia cristã, neste ponto pode-se constatar uma contradição: se segundo a Igreja todas as pessoas são iguais perante Deus, é ela uma das primeiras a fazer a grande separação entre homens e mulheres, ficando os primeiros em situações privilegiadas em relação às segundas.

As actividades desenvolvidas pela mulher, pelo homem e pela criança no cemitério

Os homens visitam o cemitério mais esporadicamente do que as mulheres, de acordo com as senhoras **A** e **C**, especificando esta última que os homens vêm sempre somente no Dia de Fiéis, com a excepção dos casos de emigrantes, que quando vêm à terra visitam sempre as campas familiares, por não terem outra possibilidade durante o ano. Quanto ao cuidar das campas, esse trabalho está destinado às mulheres, como se pode concluir pelas respostas das senhoras **D**, **E** e **F**, e da rapariga **I**. As senhoras **A** e **C** têm o conhecimento de verem os homens no cemitério, mas o trabalho que desenvolvem neste, sendo a última senhora, é mais o de ajudarem as mulheres no revolver da terra das sepulturas rasas, facto que presenciei e fotografei (anexo XII). O senhor **H** concordou que tanto as mulheres como os homens têm o mesmo direito em cuidarem das sepulturas, mas que na realidade poucos homens zelam por estas. A senhora **C** disse que os homens que ficam sem as mulheres, geralmente pedem as irmãs, ou as sobrinhas, ou filhas para tratarem das campas, e no caso de não terem ninguém pagam a senhoras para que façam o serviço. Isto vem de encontro à ideia que Angélica Cruz (2004) expõe – por muito que um espaço é cuidado pela mulher, é o homem que detém o poder sobre ela – e que é defendida pela religião católica (por exemplo no Deuteronômio, cap. 22:13-21), sobre a relação de superioridade que o homem sente perante a sua companheira na sociedade ocidental. Esta relação é visível na procissão de velas do dia 1 de Novembro, em que os homens continuam a liderar a comunidade.

Na tentativa de perceber estas diferenças, as pessoas entrevistadas foram questionadas sobre a razão, e as respostas que se obteve foram:

- A senhora **A** associa a tarefa da limpeza à mulher e ao mesmo tempo diz que o seu marido se desculpa por não ir ao cemitério explicando que o choca muito. Como tal, a senhora **A** acredita que as mulheres têm mais coragem para tratar desses assuntos;

- A senhora **C** contou que também o seu marido não gostava de ir ao cemitério e como tal, só fazia esta visita no Dia dos Fiéis. Pelo facto de também de não ser desta aldeia, a visita ao cemitério também não lhe era assim tão obrigatória. A campá dos sogros da senhora **C** era e continua a ser cuidada por uma senhora a quem paga pela limpeza e pela decoração com as flores. O costume do Dia de Fiéis era de visitar de manhã a campá dos seus pais em Meixide e de tarde irem à campá dos sogros pôr e acender as velas. A senhora **C** concluiu que os homens como sabem que têm alguém que cuide das campas, fazem “gazeta”;
- A senhora **D** acha os homens menos cuidadosos que as mulheres, e como tal, só vão aos enterros ou outro tipos de eventos sociais, mas não cuidam das campas;
- A senhora **E** afirmou que os homens não ajudam porque não querem. Preferem meter-se às vezes “nas tabernas e cafés”;
- Segundo a senhora **F** os homens não tratam das campas porque as mulheres as tratam, porque estas têm esta obrigação, tal como os homens têm outras tarefas a cumprir – os homens, vão com o gado para o monte, lavram, semeiam, preparam os regos. Como tal, as mulheres ficavam com as restantes tarefas;
- O senhor **H** não sabe o motivo, mas disse que como os homens têm as mulheres, pedem a estas para irem elas ao cemitério. E elas... vão.

As actividades que os homens desenvolvem no cemitério estão relacionadas com o enterro (como por exemplo, abrir as sepulturas, como já o fez o senhor **H**), como o contaram as senhoras **A** e **D**, com a terra directamente, como o alisar/furar desta para as mulheres colocarem as flores, tal como disse a senhora **C** e como eu própria o testemunhei. A senhora **E** exemplificou uma actividade de homem no cemitério como quando alguém foi chamado para queimar com lixívia a erva que crescia à volta das campas e que já estava a estorvar. Apesar de o senhor **H** afirmar que não há tarefas só de homens e outras só de mulheres ligadas aos mortos, confirmou que os homens viúvos encarregam alguém para zelar pela campá dos familiares. O rapaz **G** afirmou que o seu pai também vai por vezes ao cemitério e ajuda a mulher, mas não especificou em que actividades.

Das observações que pude fazer e dos registos fotográficos do dia 31 de Outubro de 2006 pode-se verificar que na realidade a participação das mulheres é quase exclusiva, tal como se pode confirmar no anexo XII. A excepção presenciada é o caso do marido acompanhado da mulher e o caso de um homem que veio com a filha para pôr as flores na capela-jazigo, mas já no dia 1 de Novembro.

Relativamente às crianças, estas acompanham os adultos para receberem informações sobre os mortos – quem eram, o que fizeram, qual a ligação com a família e outros dados – para que a memória não se perca como o disse a senhora **C** e de certa forma a senhora **A**, e como o confirma Connerton (1993) e Sobral (1999). Assim, o destacamento que o Dia de Todos os Santos/Dia dos Mortos proporciona, é também uma forma de transmitir aos mais novos o legado cultural, como é uma fonte da história da sociedade (memória social), como o defendeu Connerton (1993) e Cohen (2002). Pela acção dos rituais, as pessoas definem-se e agem tal como a sociedade lhes ditou, como o disse este último autor (ibid). A senhora **C** pensa que as

raparigas são levadas ao cemitério para serem iniciadas/habitadas à tarefa de cuidar das campas (limpeza e pôr flores), algo que não era transmitido aos rapazes, porque o costume não era esse como justificou (esta tradição irá salientar as futuras distinções entre géneros e papéis a desempenhar socialmente). Todavia, o rapaz **G** é testemunha que começam a surgir diferenças com os tempos, já que ele vai com a sua mãe ajudar a tratar das sepulturas e rezar pelas almas, como também é o caso dos irmãos da rapariga **I**, cujos irmãos também acompanham a sua mãe até ao cemitério para ajudarem. O senhor **H** admite que as crianças deveriam ir ao cemitério, bem como deveriam aprender a doutrina, mas que isso não é o caminho que hoje em dia se lhes proporciona.

5.7. EXPRESSÃO ESTÉTICA NO CEMITÉRIO

Dos elementos simbólicos que aparecem na expressão estética dos cemitérios, destacam-se os religiosos – a cruz, a estatúria religiosa, a vela acesa (fogo) e a água que purifica a campa – e os seculares – as flores, a pedra, o retrato e a escrita. A presença constante da cruz, observada em diversos contextos – a liderar a procissão e nas cabeceiras das campas – e sob diversos aspectos – nos gestos do sinal de cruz no fim dos rituais e antes de pôr o pão a levedar ou antes de o levar ao forno – evidencia a sua importância simbólica, considerada por Frutiger (1999), Andrade (22.09.2007) e Koch, citado por esta última autora. A sua presença no cemitério – a cruz granítica no centro deste e todas as outras que estão nos jazigos – também reforça a noção de que este espaço é a ligação entre o sagrado (vertical) e o profano (horizontal), como o disse Koch, em Andrade (ibid).

O uso abundante das flores artificiais verifica-se pelas razões climatéricas e geográficas que não dão muita escolha a quem quer ofertar os mortos com a beleza nesta região agreste. Por outro lado, é uma forma de prolongar a vida das flores, cuja criação já tinha sido iniciada no séc. XV, segundo Lue (s/d). As tradições são criadas pelas pessoas e adaptam-se aos tempos, como o afirmaram Connerton (1993) e Hatzfeld (1997), por exemplo. Se nos tempos antigos, no adro das igrejas não existia o costume de oferecer as flores, porque nem seria prático, a criação do cemitério em Meixide permitiu que novas modas comesçassem, muitas delas vindas de outros países para os quais os habitantes tanto emigraram na década de 1960.

A pedra, como elemento que dura os séculos e que desde sempre marcou a fronteira das terras, continua a ter o mesmo papel de marco no cemitério e de memória colectiva e individual, como já tinha sido exposto no capítulo 2 (ver fig. 9-13). Este é um local em que se luta contra o esquecimento, e como tal, as campas que não têm nenhum limite – as rasas – e anepígrafas, quando abandonadas são esvaziadas de sentido e de lembrança. A reforçar a



Fig. 42 Retrato em pedra na campa nº108, em 2007



Fig. 43 Cenotáfio na campa nº108, em 2007

ideia de que alguém existiu juntou-se a escrita – o nome e as datas, juntamente com dedicatórias que evidenciam a importância que a pessoa teve e para quem – e a imagem – o retrato do morto que tem o poder de o evocar. Se a fotografia só não está presente quando não existe, um novo meio de memória surge – a fotografia em pedra, que alia a imagem ao material nobre (fig. 42). A importância da recordação das pessoas é também visível no caso dos cenotáfios, como por exemplo o da mesma campa da imagem anterior, em que a pessoa que morreu está sepultada nos EUA (fig. 43).

Sem dúvida que os dias especiais como é o caso do Dia de Todos os Santos e o Dia dos Mortos, que nesta aldeia transmontana são unidos na mesma data (1 de Novembro), são um motivo para que os mortos sejam lembrados, como também para levantar a questão da morte relacionada com o “eu”. No contexto específico de Meixide existe uma grande preocupação nestes dias com a expressão estética “efémera” e “eterna”, que em conjunto com a teoria de Dissanayake (1999) deverão ser consideradas como manifestações artísticas, já que pressupõem a criação de objectos especiais, “extraordinários”. McFee e Degge (1977) também confirmam que o campo da arte é ilimitado, desde que seja uma manifestação estética. Segundo Maquet (1986), no contexto de cemitério estes objectos são elaborados para o contexto ritualista e familiar – para a memória social. As campas são lavadas exaustivamente; a terra, quando é o caso disso, é revolvida para dar um ar de frescura, de algum tipo de participação por parte daqueles que estão vivos e que se preocupam com aqueles que ficaram para trás. A expressão estética “efémera”, relacionada quase exclusivamente com a mulher, torna-se numa forma de provar que os mortos não são esquecidos, que continuam a ter o carinho mesmo na outra “vida”, que continuam a receber ofertas, mas não de qualquer forma. Um facto é certo: neste dia o homem também se desloca ao cemitério para prestar homenagem aos mortos; se durante o ano ele se esquia, nesta data obrigatoriamente participa nos rituais, o que reforça a ideia que os rituais são manifestações colectivas de reafirmação periódica, como o sustentam Durkheim, citado por Segalen (1998), e Rappaport, em Lind (2004), que pelas suas características são uma forma de lembrar o passado e de reafirmar a identidade da sociedade, como o disse Connerton (1993).

A obra “eterna” do homem

À excepção do jazigo da senhora **C**, em que a parte granítica foi executada por um senhor de Meixide com a pedra da serra e a parte de mármore veio de Braga (porque na altura ainda não existia a fábrica de mármore de Chaves), todas as campas/jazigos foram encomendados em Montalegre. A origem do jazigo da senhora **E**, é desconhecida por não ter sido ela a tratar da encomenda.

A escolha do tipo de jazigo foi feito sempre pela família dos mortos, tal como se pode ver nas respostas de cada pessoa entrevistada:

- A escolha da obra funerária a campa nº48 foi feita pela senhora **A** mediante aquilo que lhe foi apresentado num catálogo e mediante o custo;

- O jazigo nº 80 foi escolhido pelo marido da senhora **C** por ter sido ele a deslocar-se a Braga para escolher num catálogo a obra funerária. Todavia, foi o senhor de Braga que propôs a mármore para condizer com o granito;
- A campa nº103 foi escolhida pelos filhos da senhora **D**, apesar de ter sido ela a pagar. A participação da senhora foi na proposta de colocação da estátua de Nossa Senhora de Fátima;
- A campa nº98 foi escolhida pelo genro da senhora **E**;
- A senhora **F** escolheu a pedra nova (granito Impala) em Março de 2007 para o jazigo nº62, já que a obra estava em muito mal estado pelo tempo que já tinha (cerca de 50 anos), tal como se pode constatar no anexo XX. Apesar de esta senhora ter muitos familiares sepultados no cemitério, neste estudo será abordado somente o jazigo nº62 por ser a sepultura do seu marido e dos seus pais na qual foi feita uma intervenção directa;
- O senhor **H** pediu para fazerem a campa de um modo semelhante a outra que já existia no cemitério.

As crianças não foram questionadas sobre quem escolheu ou onde foram feitas as campas ou jazigos de família, pela idade dos entrevistados que não permitia aperceberem-se de como as obras funerárias foram escolhidas/feitas. Contudo, no caso da rapariga **I** o jazigo foi escolhido pela mãe, tal como foi dito na entrevista, e por estar também escrito o nome da mãe, que apesar de ainda estar viva optou por colocar o seu nome para que as pessoas saibam a quem pertence a campa.

Analisando o tipo de pedra escolhido para os jazigos pelas fotografias registadas (anexo XX) e pela tabela 7 que sintetiza a informação, pode-se concluir que as obras mais recentes foram feitas em granito cinzento-escuro.

Tabela 7 Descrição visual da obra funerária

| | nº da campa | obra funerária | | |
|----------------------|----------------|--|--|---|
| | | revestimento | imagens e sinais religiosos | outros objectos decorativos |
| A e B | 48 | predomina o granito Impala (preto); em pormenores tem granito cinza Évora (mais claro) | estátua oxidada de Nossa Senhora de Fátima | floreiras e placa em granito Impala; lanterna de pousar oxidada |
| | 60 | mármore branco | crucifixo com Cristo em metal (inox) | lanterna de pousar em metal; livro em mármore branco; floreiras em mármore branco |
| C | 80 | jazigo em granito da serra com tampo e cabeceira em mármore de Estremoz (branco) | a cabeceira é constituída pelo conjunto escultórico com a Sagrada Família, encimado com uma cruz constituída com duas mármores, de Estremoz (branca) e | três livros e uma placa (com epitáfio) em mármore branco; lanterna metálica de pendurar; três floreiras em mármore branco, estando duas delas |

| | | | | |
|---|-----|--|--|---|
| | | | Ruivina (cinzenta), sendo esta última a base onde está afixado um Cristo em metal | colocadas de cada lado da Sagrada Família e a outra pousada |
| D | 103 | o granito Impala predomina o conjunto; o granito cinza Évora está na cabeceira a servir de fundo para pormenores vegetalistas | cabeça de Cristo em alto relevo centrado num "coração" na cabeceira; estátua branca de Nossa Senhora de Fátima colocada num pedestal em granito Impala do lado direito de Cristo; pequena placa branca com um alto-relevo de Santo António | lápide em forma de livro e placa com epitáfio em granito Impala; duas lanternas de pousar |
| E | 98 | granito Impala (preto) | crucifixo oxidado com Cristo | lápide em forma de livro e floreira em granito Impala; placa de vidro com epitáfio escrito numa base metálica |
| F | 62 | mármore de Estremoz (branco) com cabeceira a mesma pedra; quatro pequenas colunas de mármore interligadas e ligadas à cabeceira por tubos metálicos e encimadas por esferas metálicas | Cristo afixado numa cruz de mármore Estremoz que encima a cabeceira; pequena estátua de Nossa Senhora de Fátima nos pés da cabeceira | lápide em forma de livro em mármore de Estremoz |
| G | 34 | jazigo em granito Impala com tampo em mármore de Estremoz (branco); cabeceira com as duas pedras, estando a escura (granito Impala) na parte anterior e o mármore de Estremoz na parte posterior | cruz em granito Impala aplicada numa cruz com profundidade e ligeiramente maior em mármore branco, assente num pedestal no mesmo mármore branco do lado esquerdo da cabeceira | lápide em forma de livro e floreira em mármore de Estremoz (branco) |
| | 27 | jazigo em granito amarelo (carvaneira) | encostado do lado esquerdo à cabeceira está um crucifixo com Cristo em mármore, que fazia parte do anterior conjunto funerário e que se encontra encostado à parede do cemitério | lápide em forma de livro e placa na mesma pedra do jazigo; floreira em mármore Ruivina (cinzenta escura) |

| | | | | |
|---|----|---|--|--|
| H | 41 | campa em granito da serra na terra, em mármore de Estremoz creme e com tampo em granito cinzento escuro; cabeceira constituída por mármore de Estremoz branco e granito amarelo | na base da cabeceira encontra-se uma pequena estatueta policromada de Santo António dentro de um nicho com vidro; no topo está um crucifixo com Cristo em metal | lápide em forma de livro em mármore de Estremoz branco; floreira em pedra mármore de Estremoz creme; lanterna metálica de pousada num bloco de mármore branco |
| I | 92 | jazigo em mármore de Estremoz branco com cabeceira em granito Impala | Na cabeceira está um alto relevo de um anjo posicionado de perfil, sentado e com as mãos em posição de rezar; do seu lado direito tem uma crucifixo com um Cristo em metal | Lápide em forma de livro e floreira em mármore branco; pequena placa em granito acastanhado com epitáfio e imagem de Nosso Senhor; pequena peça de cerâmica ladeada por dois anjos |

À excepção das campas nº48 e 103, todas as campas tinham o símbolo da cruz, revelando a importância que a religião cristã tem na “morada” do morto por ser o principal símbolo desta religião, segundo Andrade (22.09.2007). Contudo a excepção destas duas campas (de ligação com a religião) é extinta com a presença directa das imagens de Nossa Senhora de Fátima e de Cristo, respectivamente.

A única alteração destas (todas) obras funerárias foi observada na campa da senhora F tendo ficado o novo conjunto em 2007 da seguinte forma:

- A pedra mármore foi substituída pelo granito Impala;
- Foi colocada uma nova cruz na cabeceira, já não centrada mas no lado direito, na mesma pedra do conjunto;
- Esta cruz tem um Cristo crucificado em metal oxidado;
- Foi colocada uma lápide em forma de livro, uma placa e uma floreira no mesmo tipo de pedra;
- Acrescentou-se uma lanterna de pousar, oxidada.

A antiga cruz branca permanece encostada na parede do cemitério e na observação da senhora F não deveria ter sido retirada.

A possível razão pela qual se verifica esta alteração quanto aos materiais (pedra) utilizados estará relacionada em parte com a resposta da senhora F, que apesar de gostar do mármore concorda que este material é propício a um desgaste mais rápido do que o granito escuro, para além do custo que certamente será mais elevado no caso do mármore.

Quanto ao texto que aparece nas campas/jazigos, são as pessoas que dizem os dados que querem que conste nas sepulturas e que escolhem as dedicatórias. As dedicatórias que cada sepultura tem são transcritas (respeitando as maiúsculas e minúsculas) na tabela 8, bem como os nomes que aparecem e os respectivos dados bibliográficos. Destes dados verifica-se que o mencionar de dados bibliográficos mais completos (profissão, feitos e outros), como no caso das

estelas funerárias de outros tempos (fig. 9-13), é reduzido, sendo o mais importante a data do falecimento e a idade, ficando de parte muitas vezes a data de nascimento, da mesma forma que se vê a morte de Cristo como o momento mais importante da sua história, ficando o seu nascimento pouco lembrado.

Tabela 8 Indicação dos textos escritos nas campas/jazigos

| | nº da campá | cabeceira | dedicatória | dados | |
|----------------|-------------|---|--|---|----------------------------------|
| | | | | nome | datas |
| A B | 48 | S. P. MARIA FERNANDES APOLÓNIO | "SAUDADE DE SEU MARIDO FILHOS E NETOS" e placa em francês "... Marraine" | MARIA FERNANDES APOLÓNIO | N. 21-8-1934 F.25-10-2004 |
| | | | "SAUDADE DE SEUS FILHOS NETOS E FAMÍLIA" | MARIA DE JESUS GOMES | N. 20-7-1909 F.26-11-1964 |
| | 60 | - | "ETERNA SAUDADE DE SEUS FILHOS E FAMÍLIA" | JOSÉ JOAQUIM GONÇALVES | F. 7-8-1974 COM 74 ANOS |
| C | 80 | JAZIGO DE DOMINGOS GORDO E FAMÍLIA | "HOMENAGEM DE SUA ESPOSA, FILHOS GENRO NORAS E NETOS" | À MEMÓRIA DE FRANCISCO DA SILVA SANCHES | N. 13-1-38 F. 2-3-99 |
| | | | "Eterna saudade de sua filha, genro, netos e bisnetos" | À Memória de Maria Fernandes ... | N. 24-3-1910 F.29-2-1992 |
| | | | "ETERNA SAUDADE DE SUA ESPOSA, FILHOS, GENRO E NETINHOS" | À MEMÓRIA DE DOMINGOS ALVES GORDO Combatente da Grande Guerra | N. A 28.12.1894 F. A 13.2.1972 |
| | | | "Joãozinho filho meu Deixaste-me na maior dor espero beijar-te no céu junto de nosso Senhor sentidas lágrimas de tua mãe" | À Memória de João Domingos Chaves Gomes | N. 5-5-1940 F.30.12.1981 |
| D | 103 | S. P. DE ALBERTO DOS SANTOS COUTINHO | "SAUDADE DE SUA ESPOSA, FILHOS E NETOS" e "AVO NÃO TENHO MAIS QUE TE DAR; FLORES E POR TI REZAR ALBERTO E DANIELA" | ALBERTO DOS SANTOS COUTINHO | N. 15.7.1925 F. 10.9.1998 |
| E | 98 | S. P. DE ANTÓNIO AFONSO | "SAUDADE DE SUA ESPOSA, FILHOS E FAMÍLIA" e "LEMBRANÇA DE FILHO" | ANTÓNIO AFONSO | N. 12.2.1915 F.6.12.2000 |
| F | 62 | S. P. DE MANUEL HENRIQUE DOS SANTOS | SAUDADE DE ESPOSA | MANUEL HENRIQUE DOS SANTOS | N. 5.5.1923 F.14.3.2007 |
| | | | SAUDADE DA FAMÍLIA | ANTÓNIO ALVES ... | F. 3.11.1958 |
| G | 34 | JAZIGO DE JOSÉ JOAQUIM ALVES | "Eterna Recordação de teus esposo, filhos e ..." | À Memória de Ana Maria Gonçalves dos Santos | N. 3.5.1930 F.17.12.1990 |
| | 27 | JAZIGO DE JOAQUIM ALVES E ALBERTINA ANJOS ALVES | "Saudade de seus sobrinhos e restante família" | À Memória de Albertina Anjos Alves | N. 15.09.1918 F.03.11.2001 |
| | | | "Eterna saudade de seus filhos e netos" | À Memória de Joaquim Alves | N.09.10.1880 F.09.06.1956 |
| H | 41 | DESCANSA EM PAZ | "RECORDAÇÃO DE SUA FAMÍLIA" | À MEMÓRIA DE JOÃO BAPTISTA | N. A 16.9.1932 F. A 28.9.1987 |











| | | | | | |
|---|----|----------------------------|-------------------------------------|--|------------------------------|
| | | | | E SUA MÃE GRACINDA G. DOS SANTOS | - |
| I | 92 | S. P. DE ZULMIRA ATILHO | "RECORDAÇÃO DE SUA ESPOSA E FILHOS" | FERNANDO MOU... | N. 8.1.19... F.1.5.199... |

Nas entrevistas foi abordada a questão sobre a importância da fotografia nos túmulos. As fotografias que se pode observar são apresentadas na tabela 9, indicando o grau de parentesco para com a pessoa entrevistada. Segundo as conversas, a fotografia serve de elo para se poder ver de alguma forma os falecidos, segundo a senhora D, o que vem auxiliar o "acto mental" da recordação, como a intitulou Berson, citado por Connerton (1993). A senhora C e o senhor H mencionaram que a fotografia é uma referência mais rápida para quem conheceu a pessoa. Na ida ao cemitério, os visitantes podem pela fotografia reconhecer alguém que possivelmente conheceram noutros tempos e que em certos casos, como a emigração, se afastaram nas relações. Serve de apoio à memória, da mesma forma que as máscaras funerárias criadas ao longo de vários milénios chegaram até nós, como se pode ver nos exemplos das figuras de 14 a 17. Para quem não conheceu a pessoa, fornece de qualquer forma de uma ideia de que aquela pessoa existiu. Não obstante, casos existem em que não se colocou a fotografia – da avó paterna da senhora A, da mãe da senhora F, do tio do pai do rapaz G e da mãe do senhor H. Neste último caso, até dados os dados de nascimento e falecimento não existem, apesar de serem conhecidos pelo filho.

A fotografia é um dos meios/suporte de "reviver" por ser um vestígio de algo passado (estimulantes deste), tal como é reforçado pela ideia de Paul Connerton (1993) anteriormente referida, que em conjunto com o ritual é uma das bases de memória social, já que segundo Bergson, referido por Connerton (1993), a recordação é um acto mental.

Tabela 9 A presença da fotografia nas campas

| | nº da campa | fotografia | fotografia da/do... | fotografia em falta |
|--------|----------------|---|---------------------------------|---------------------------------|
| A B | 48 |  | mãe / avó materna | avó paterna / bisavó paterna |
| | 60 |  | avô paterno / bisavô paterno | - |
| C | 80 |  | marido | - |
| | |  | mãe | - |

| | | | | |
|---|-----|---|------------|------------|
| | |  | pai | - |
| | |  | irmão | - |
| D | 103 |  | marido | - |
| E | 98 |  | marido | - |
| F | 62 |  | marido | mãe |
| | |  | pai | - |
| G | 34 |  | avó | - |
| | 27 |  | tia do pai | tio do pai |
| H | 41 |  | irmão | mãe |
| I | 92 |  | pai | - |

As fotografias monocromáticas (em tons sépia mais avermelhado ou a aproximar-se do preto e branco) desta selecção de pessoas que entraram no estudo são as mais escolhidas, sendo a cores somente 4, de um total de 14 retratos. É de salientar que as fotografias a cores são de pessoas que morreram relativamente à pouco tempo (a partir do ano de 2000), com a excepção do pai da senhora F que apesar de ter falecido em 1958, a campa onde está sepultado mereceu obras em Março de 2007. Deste modo, o agente funerário trabalhou o retrato a cores, já que inicialmente era monocromático, tal como se pode constatar na figura 44. Todas as fotografias estão contidas numa moldura oval de tom a condizer com os restantes elementos da obra funerária, e principalmente com a cor das letras.



Fig. 44
Fotografia
inicial do pai
da senhora F

A obra “efémera” da mulher

Outra forma de expressão estética que se pode observar no cemitério é a obra efémera por não resistir aos tempos, durando muitas vezes uma semana ou em alguns casos dias, que é obra da mulher – o arranjo estético das sepulturas com flores e velas. De facto, em Meixide a participação do homem no cemitério é inicial – é da sua responsabilidade a criação dos jazigos no material “eterno” (a pedra) – e muitas vezes a manutenção desta. Mas à mulher cabe o trabalho de limpeza desta obra e do seu embelezamento, ou seja, de uma actividade sistemática que só poderá ser interrompida se substituída por outra mulher. A moldura de cada expressão estética é a campa a que se destina, como a moldura desta é o limite do cemitério, que a separa do mundo dos vivos. Para embelezar as campas o seu material de eleição são as flores que planta ou que compra. Como o disse uma das senhoras, os homens têm menos coragem para ir ao cemitério e por isso esquivam-se dessa tarefa. Talvez uma das razões seja a de exposição dos sentimentos, que ao homem foi muito vedado, enquanto a mulher era considerada mais sentimental. Assim, o homem tenta evitar situações que provoquem um desencadear de sentimentos. Contudo, se as flores podem transmitir sentimentos positivos, como argumenta Haviland-Jones *et al* (2005), ajudam na tarefa de encarar a morte, confirmando a ideia de Dissanayake (1999) de manter as pessoas enquadradas na mesma cultura e contexto.

As entrevistas seguiram questionando as pessoas sobre a forma de como decoram as suas sepulturas, da forma como escolhem os elementos a integrar e quem é o principal propulsor desta forma de arte.

A pergunta de qual é a preocupação principal quando as pessoas estão a decorar as sepulturas foi respondida da seguinte forma:

- As senhoras A, C e E preocupam-se com que o trabalho final fique bonito, isto é, que a sua obra chame de certa forma a atenção e que possa ser objecto de comparação entre os diferentes arranjos, como o mencionou a senhora C. Segundo ela, ao Domingo (no dia em que vai mais usualmente ao cemitério) no final de fazer os seus arranjos de flores, juntamente com as outras senhoras passeiam pelo espaço para compararem e decidirem qual é que ficou mais bonito. A respeito disto, eu tive a oportunidade em ter presenciado um momento que poderá demonstrar a preocupação das pessoas quanto às expressões estéticas que possam ser criadas nas sepulturas. No dia 31 de Outubro de 2006 (ver a conversa nº1, no anexo XXV), enquanto estava a registar fotograficamente as pessoas que tratavam das campas e do seu embelezamento, notei que algumas senhoras juntaram-se à volta de uma campa que tinha as flores atiradas de uma forma muito desorganizada e que começaram a comentar que aquilo não tinha jeito nenhum. Como o conjunto ficou ao seu ver “estranho”, foi motivo de risota por parte das senhoras, e nem a preocupação em que pudessem estar a desrespeitar o local sagrado, impediu-as de continuar o riso. Aliás, foi a senhora C que respondeu a outra com a frase: “Não podemos rir? Então se nos faz rir, porque é que não havemos de rir, não é?” Concluindo, os risos continuaram.

- A senhora **D** tem como preocupação maior a oração pelas almas (os padres-nossos), apesar de por vezes também colocar as flores na campa. Como tal, a sua resposta não foi conclusiva;
- A senhora **F** disse que não tem preocupações nenhuma quando está a decorar as sepulturas, mas que de qualquer forma tem o significado de embelezamento;
- O senhor **H** como só zela pela campa, não lhe foi colocada a questão;
- A rapariga **I** preocupa-se em simplesmente fazer o trabalho – pôr as flores e limpar.

Independentemente da forma como embelezam as campas, mesmo que mencionam que não têm preocupações nenhuma não quer dizer que essas preocupações não existam. É impossível criarem algo ao acaso, como o defende Arnheim (2007). A sua preocupação em criar algo esteticamente já é em si uma forma de ultrapassar o “ordinário”, a funcionalidade das campas que só por si não requer nenhum tipo de ornamentação exterior, ideia que vai de encontro às de Maquet (1986) e de Dissanayake (1999).

Relativamente ao critério de selecção das flores (e dos arranjos), no caso das senhoras **A**, **C** e **F**, as flores que são colocadas nas campas são colhidas ou no próprio quintal onde as plantam ou no jardim de familiares (como no caso da última senhora que aproveita as flores que a sobrinha traz). Contudo a compra de flores não fica de lado, sempre que faltam as flores, e no caso das senhoras **D**, **E** e **F**, é costume trazerem-lhes (devido às limitações de transporte) as flores/arranjos já feitos das floristas de Chaves. Como as flores “próprias” dependem das condições climáticas, aquilo que é colhido e que é tratado de uma forma estética no cemitério, é aquilo que se tem no momento (aquilo que vai florescendo). Como tal, a presença dos crisântemos no cemitério no Dia de Todos os Santos e Dia dos Fiéis é habitual por ser a flor da estação (havendo também em alguns anos as dalias, segundo a senhora **C**), como também os cravos são muito escolhidos pelas pessoas (senhoras **A**, **C** e rapaz **G**). A preocupação das raparigas **B** e **I** é mais em colocar as flores que gostam.

As flores são escolhidas e colhidas pelas próprias nos casos das senhoras **A**, **C** e das raparigas **B** e **I**, ficando as restantes dependentes de outras pessoas, que pela tabela 10 se pode verificar que se trata quase exclusivamente de mulheres. O único caso em que há participação de um homem na escolha das flores, é um irmão da rapariga **I**.

Tabela 10 Indicação de quem escolhe as flores para o cemitério

| | nº da campa | flores (es)colhidas ou compradas pela/o... |
|-------------|-------------|--|
| A, B | 48 e 60 | A; B |
| C | 80 | C |
| D | 103 | nora; filhas |
| E | 98 | filha; outras mulheres |
| F | 62 | sobrinha |
| G | 27 e 34 | Irmã |
| H | 41 | sobrinhas; irmãs |
| I | 92 | mãe; irmão |

De forma a compreender melhor a escolha das flores no caso de estas serem compradas, foram entrevistadas, no dia 26 de Outubro de 2007, tal como já tinha sido referido, seis lojas de floristas por via telefónica, sendo uma delas em Montalegre e as restantes em Chaves. Na tabela 11 apresento uma lista das flores mais vendidas na época do Dia de Todos os Santos e Dia dos Mortos, tal como foi obtida pelas respostas das floristas, que serão a partir deste momento codificadas com a letra F e o número segundo o qual foram entrevistadas.

Tabela 11 Flores mais vendidas por floristas para o Dia de Todos os Santos e Dia dos Mortos

| | F1 | F2 | F3 | F4 | F5 | F6 |
|---|----|----|----|----|----|----|
| crisântemos | • | • | • | • | • | • |
| rosas | • | | | • | • | • |
| cravos | • | | • | | • | |
| margaridas | | • | • | | • | |
| lírios (lílias, coroa-de-rei ou coroa imperial) | • | • | | | • | |
| gerberas | • | | | • | | |
| estrelícias | • | | | | | |
| antúrios e outras | | | | | | • |

Segundo a florista F1 os cravos foram noutros tempos as flores mais vendidas nesta altura do ano, tal como pode verificar no registo que têm feito ao longo dos anos sobre as flores mais vendidas para o Dia de Todos os Santos/Dia dos Mortos.

Sem dúvida que a cor mais escolhida da flor mais abundante da época (e escolhida mais pela população mais de idade, como o disse a florista F6) – o crisântemo – é o branco (todos à excepção do F2 que não especificou nenhuma cor, dizendo as pessoas escolhem as cores mais alegres), logo seguido do amarelo (F1, F3, F4, F6), e ficando em último lugar os da cor acastanhada. As rosas são preferidas em primeiro lugar as vermelhas e depois as brancas (F1 e F5). Nos cravos a escolha da cor é idêntica (F1, F3 e F5), completando com o cor-de-rosa (F5). As margaridas são as amarelas e brancas (F3 e F5), os lírios, de acordo com a florista F5, são amarelos, brancos e de cor salmão. As restantes flores não têm nenhuma cor em particular que seja escolhida para estas datas.

Analisando em pormenor as flores que embelezaram as campas no cemitério de Meixide no dia 1 de Novembro de 2006, podendo consultar o anexo XIX para esse efeito, é possível apresentar a tabela 12 a lista das flores naturais e em quantas campas é que aparecem (ter em atenção que não indica a quantidade das flores). Sem dúvida que as flores mais escolhidas para esta altura são os crisântemos, seguidos das margaridas (que pertencem à mesma família *Asteraceae*). As outras escolhas são os cravos, as dalias, os antúrios e outras.

As cores escolhidas dependem daquilo que na altura existe, oscilando entre as alaranjadas e as brancas, como as verduras que acompanham os arranjos poderão ser de pinheirinho, de folhas de castanheiro, ou outras. Relativamente as flores artificiais destacam-se, sem dúvida alguma, as rosas, depois as margaridas, os lírios e seguidos de outras flores (jarros, cravos, hortênsias, narcisos, orquídeas, dalias, jacintos), muitas das quais não se descobriu o nome. Das rosas a cor

mais utilizada foi a cor-de-rosa (em 65 campas), seguidas das brancas (43 campas), amarelas (15 campas), as vermelhas (11 campas) e de outras cores (azuis, salmão, laranja, roxas, entre outras). Das margaridas, a preferência foi para as brancas (apesar de não se saber se elas ficaram sem cor ou se era a sua cor de origem), as rosa e as amarelas. Dos lírios a preferência foi para os brancos e os cor-de-rosa (11 e 8 campas, respectivamente).

Tabela 12 Flores naturais presentes no cemitério de Meixide em 1.11.2006

| flores | cor | nº de campas |
|---------------------|------------------|--------------|
| crisântemos | laranja | 54 |
| | brancos | 44 |
| | amarelos | 13 |
| | roxos | 10 |
| margaridas | brancas | 38 |
| | amarelas | 10 |
| | vermelhas | 3 |
| | roxas | 2 |
| | verdes | 2 |
| | laranja | 2 |
| cravo-de-defunto | laranja | 3 |
| cravos | vermelhos | 4 |
| | brancos | 2 |
| cravinas | brancas | 1 |
| | vermelhas | 1 |
| | amarelas | 1 |
| dálias | vermelhas | 2 |
| amores-perfeitos | amarelos e roxos | 1 |
| brincos de princesa | rosa | 1 |
| antúrios | brancos | 1 |
| | vermelhos | 1 |
| kalanchoe | vermelha | 1 |
| estrelícia | - | 1 |

Relativamente a árvores, como já tinha sido dito, neste cemitério não há nenhuma plantada. Contudo, em frente à campa de cabeceira dupla nº104, está no chão um vaso com um cipreste.

Analisando as cores do ponto de vista das pessoas entrevistadas, e tendo em atenção que as flores que estas dispõem podem não ter uma variedade tão grande, a cor mais escolhida é a branca, segundo as senhoras **A**, **C**, **D** e o rapaz **G**. A cor vermelha é outra das cores escolhidas pelas senhoras **C**, **D** e a rapariga **I**, como o roxo é escolhido pela senhora **A** e pelo rapaz **G**. Na generalidade, as pessoas gostam de qualquer cor nas flores, como o disseram as senhoras **E** e **F** e as raparigas **B** e **I**.

Havendo sempre as flores produzidas na terra existe a partilha destas, tal como no final das decorações das sepulturas, que sempre que restam flores, as mulheres juntam-se para embelezar as campas rasas que não têm ninguém que lhes ponha uma flor ou que lhes dê um ar fresco, tal como pude verificar enquanto fotografava no dia 31 de Outubro. Esta cooperação – que demonstra o carácter colectivo do ritual, de que fala Hatzfeld (1997) – destaca a dádiva pura de que Vaughan (s/d-2) defendeu, em que a sociedade tem o desejo de não esquecer os seus elementos, mantendo, sempre que possível, as relações sociais.

A razão pela escolha de cores mais vivas, principalmente das flores artificiais, está relacionada com o facto de que estas têm que resistir ao inverno rigoroso que não permite que se coloque as flores naturais. As opções da senhora C, quando compra flores artificiais vão para os cravos brancos e vermelhos, preferindo estes últimos por resistirem mais à geada e à chuva, desgastando-se lentamente a sua cor e como tal, realçando e dando cor ao cemitério. Quem não vive em Meixide, opta sempre pelas flores de plástico para resistirem todo o ano. Esta opção também é escolhida pelas senhoras C, D, E e F e a rapariga I, pois todas demonstraram que as flores artificiais acabam por ser mais vantajosas do que as outras. Se tiverem das flores naturais, usam-nas, e principalmente para o dia 1 e 2 de Novembro.

Todas as floristas afirmaram que a venda de flores artificiais é tão reduzida (F1 e F6) ou até rara (F3, F4), que costumam tirar das montras estas flores para colocar somente as naturais. A florista F6 deu uma noção de vender nesta época só 20% de flores artificiais, e as floristas F2 e F5 disseram que não vendem flores artificiais para o Dia de Todos os Santos e Dia dos Mortos. Muitas das escolhas são de flores em vasos, para durarem até Dezembro, seguidos de arranjos (flores colocadas numa base, não necessitando de água e não sujando as pedras) e em alguns casos de ramos.

Metades das floristas (F1, F2 e F5) afirmaram que na escolha das flores para constituir os arranjos de flores para estas datas participam de forma igualitária, isto é, tanto elas como os clientes participam nesta escolha. As floristas F4 e F6 declararam que os clientes pouco escolhiam, deixando essa tarefa ao encargo das floristas que já conheciam os gostos dos clientes. A florista F3, em oposição, disse que são os clientes que fazem a escolha. De qualquer modo, a questão económica é sempre relevante na escolha das flores, como o disseram as floristas F3 e F5.

Completando a entrevista, no dia 7 de Novembro de 2007, foram novamente contactadas as floristas para perguntar sobre o número de mulheres e de homens que participaram nesse ano na criação/venda de arranjos de flores. Das respostas obtidas conclui-se que 70% são as mulheres e 30% são os homens que trabalham para estas datas, estando a quantidade distribuída pela seguinte forma que se pode ver na tabela 13.

Tabela 13 Número de mulheres e de homens a trabalhar nas floristas

| | F1 | F2 | F3 | F4 | F5 | F6 | total |
|----------|----|----|----|----|----|----|-------|
| mulheres | 3 | 1 | 2 | 1 | 3 | 4 | 14 |
| homens | 1 | 2 | 0 | 0 | 0 | 3 | 6 |

No dia 31 de Outubro de 2006 as sepulturas das pessoas entrevistadas foram lavadas e decoradas com flores e velas exclusivamente pelas mulheres, como se pode ver na tabela 14.

Tabela 14 Decoração para o dia 1 e 2 Novembro de 2006

| | nº da campa | decorada pela ... |
|--------------|-------------|-------------------------|
| A e B | 48 e 60 | A |
| C | 80 | C |
| D | 103 | filha |
| E | 98 | filha e outras mulheres |
| F | 62 | F e irmã |
| G | 27 e 34 | irmã |
| H | 41 | sobrinhas e irmãs |
| I | 92 | mãe |

Pedindo a opinião às mulheres que trabalharam para o embelezamento das sepulturas se tinham gostado daquilo que tinham criado para esta data específica, tanto a senhora **A** como a senhora **C** disseram que não tinha sido a melhor decoração que tinham feito. A primeira gostaria de ter posto umas flores "mais airosas", enquanto a senhora **C** afirmou que no ano de 2007 ficou o seu trabalho melhor por ser mais tradicional (o uso de vasos), porque a colocação de arranjos de flores é algo moderno. A este respeito é interessante notar que para o dia 1 de Novembro de 2006, os habitantes da aldeia estavam a contar quer com a minha presença para registar aquilo que faziam, quer com a presença da televisão (TVI), que tinha programado fazer uma reportagem sobre o carolo. Como tal, a atitude que tiveram em relação com a mesma data no ano seguinte (2007) foi bastante diferente, tal como será abordado mais adiante.

5.8. AS OFERENDAS AOS MORTOS: FLORES, VELAS E PALAVRAS

A razão pela qual as pessoas oferecem flores e acendem as velas está relacionada com aquilo em que acreditam. As flores quando são escolhidas não é pelo seu significado místico ou religioso, mas é por aquilo que são e como são usadas na cultura. É uma questão de gosto, de acordo com a senhora **C** e o senhor **H**. A senhora **A** compara esta atitude para com os mortos, como a mesma atitude que se observa no dia do nascimento de um filho, em que se oferece as flores à mãe, ou como quando se oferece um ramo de flores nos aniversários, nas datas mais marcantes. De maneira idêntica, no funeral, a última oferta é a de flores. Esta senhora sente o gesto de oferecer as flores como um símbolo de carinho, o que confirma a opinião de Amarante (1998), de Mauss, citado por Godelier (1996), e no dicionário de Daremberg & Saglio (1877-1919) de que as flores transmitem sentimentos, e que fazem parte de rituais, de acordo com Lue (s/d). Há uma parte do doador que é oferecida, como o diria Mauss, em Godelier (ibid).

Já as velas estão relacionadas com a crença religiosa. São um símbolo de luz e vida, segundo o Padre António Fontes (conversa nº4, anexo XXV) e como o diz o senhor **H** são a luz da alma. O fogo, neste contexto, representa Deus, segundo Panico (s/d), e é o fogo do sacrifício, como o

intituiu Schroeder, citado por Santos (29.05.2007). A crença de que os mortos precisam de luz na outra vida, foi confirmada pelas senhoras **A** e **C**, e pelo padre Fontes (ibid), completando este e a primeira senhora que acendendo uma vela estamos a afirmar que não nos esquecemos daquela pessoa que partiu, de que esta continua viva. É uma forma de dar continuidade de vida (manter a memória) a quem já não pertence a este mundo. Mas também pode ser sinal de promessa, segundo o padre Fontes. E quando acontece o tempo não permitir colocar as velas no cemitério, as pessoas acendem-nas nas suas casas e oferecem-nas juntamente com a prece às almas, como o disseram as senhoras **K** e **L** (nº3, anexo XXV). Segundo estas senhoras, quando as velas que se punha eram daquelas compridas, se viam que alguma sepultura não tinha "luz", partiam uma ponta da vela para acender para esta. Desta forma, todas as almas tinham direito à luz. E o costume é durante o Dia de Todos os Santos e até ao cair da noite, as pessoas irem passando pelo cemitério para acenderem as velas que se apagaram – não só dos seus, mas de todas as sepulturas, tal como o disse a senhora **L** (a sua filha vinha com o seu marido à noite) e como pude presenciar o facto. A quantidade de velas que se põe depende das pessoas, de acordo com as senhoras **K** e **L**, sendo o normal pôr uma vela por cada alma. A senhora **C** disse que neste dia, como é especial, as pessoas põem mais velas do que o habitual (durante o ano), o que se pode verificar na tabela 15 que tem exposta a relação entre as velas fixas (as que são permanentes nas campas) e as velas descartáveis (que são colocadas somente em alturas especiais, como datas de falecimento ou outras).

Tabela 15 Velas acesas no cemitério em 1.11.2006 e 1.11.2007

| | nº da campa | nº de pessoas sepultadas | nº de velas em 1.11.2006 | | nº de velas em 1.11.2007 | |
|--------------|-------------|--------------------------|--------------------------|-------------|--------------------------|-------------|
| | | | velas descartáveis | velas fixas | velas descartáveis | velas fixas |
| A e B | 48 | 2 | 5 | 1 | 5 | 1 |
| | 60 | 1 | 2 | 2 | 2 | 2 |
| C | 80 | 4 | 25 | 1 | 14 | 1 |
| D | 103 | 1 | - | 2 | 1 | 2 |
| E | 98 | 1 | 2 | 1 | 3 | 1 |
| F | 62 | 3 | 3 | - | 9 | 1 |
| G | 34 | 2 | 6 | - | 6 | - |
| | 27 | 2 | 4 | - | 4 | - |
| H | 41 | 2 | 4 | - | 3 | - |
| I | 92 | 1 | 6 | - | 5 | - |

A importância da luz (das velas) é confirmada também no ritual do Dia de Todos os Santos/Dia dos Mortos, quando a missa na igreja termina e as pessoas saem em procissão com as velas. Neste dia em 2006 cada participante levava uma vela acesa encaixada numa base de papel decorado com motivos religiosos e contendo os contactos da casa que os forneceu (fig. na tabela 16). O fogo/luz também fez parte na procissão nas "lanternas" que guiavam os habitantes até ao cemitério, tal como já tinha sido apontado mais acima.

Para além das flores e das velas, aquilo que se oferece aos mortos é a oração pela alma deles (ver um exemplo da senhora E no capítulo "Relação com o cemitério") e as missas que se mandam dizer em datas específicas. Existe também um costume de oferecer comida aos mortos, mas não em Meixide. A senhora C disse que existem terras onde as pessoas põem no Natal um lugar para o morto que tenha falecido à pouco tempo, mas que em Meixide esse costume não se faz.

Na busca da razão pela qual as pessoas oferecem aos mortos, os entrevistados foram questionados se esperam algo em troca das suas dádivas e das respostas obtidas conclui-se que não esperam nada, como o disseram as senhoras A, C, F e como o julga o senhor H, e que comprova a teoria da dádiva pura de Vaughan (s/d-1 e 2). As crianças e as senhoras A, C e D não sabem se se pode obter algum favor dos mortos, mas, como o diz a senhora C: "há quem tenha essa fé". Apesar da senhora E afirmar que dos mortos não se obtém resposta, o facto é que quando reza pela alma deles, está a pedir um favor – "pedi ao Senhor por mim, que eu pedirei por vós." De acordo com a senhora F dá-se porque se trata de uma obrigação, e segundo o senhor H é para se homenagear as almas e não para se obter algo em troca. A intenção será a de dar salvação a quem precisa, como o defende a religião católica. Opinião diferente é do Padre António Fontes, que diz que "o culto dos mortos é um bocado interesseiro" (nº4, anexo XXV), que existem diferentes razões para os vivos oferecerem acções (luz e preces) e objectos (arte do cemitério) aos mortos: primeiro porque acreditam que os mortos estão a arder no purgatório, como o sugere a igreja, e como tal, precisam da ajuda dos vivos; depois algumas pessoas acreditam que estes têm poderes para ajudar os vivos; e em alguns casos oferecem aos mortos por terem medo, que lhes foi incutido por videntes e bruxas, esperando que não atormentem os vivos. Esta opinião vem de encontro à de Godelier (1996), à de Mauss (citado por este) e à de Cohen (2002), segundo os quais a dádiva aos mortos pressupõe uma troca, e como Vaughan (s/d-1) apelidou de masculina (em oposição à dádiva feminina).

5.9. A TRADIÇÃO DO CAROLO E O PÃO POR DEUS

Uma das tradições de Meixide e que existe somente em algumas localidades de Trás-os-Montes é a oferta do Carolo. Carolo significa um bocado de pão e nesta tradição é uma dádiva – esmola – que se oferece pela alma dos que partiram no final do funeral, à saída do cemitério, segundo a senhora A, o senhor H, e o pároco da aldeia. Findas as cerimónias, a família do morto oferece numa mesa, à entrada do cemitério, pão de centeio cozido num forno a lenha e um copo de vinho às pessoas que vieram prestar homenagem. Nos tempos mais remotos, os padres deslocavam-se a pé ou a cavalo às aldeias para celebrar a missa do morto, como o contou a senhora A, e o carolo servia de merenda para eles e para os presentes. Segundo o Padre Fontes, o Carolo era para as pessoas da terra do morto e para todos aqueles que se dignavam de aparecer de outras terras ao funeral para homenagearem o falecido. O Carolo tanto podia ser comido na altura, como também havia quem o guardasse, para comer quando tinham por exemplo dor de cabeça, como o conta Fontes (1979), ou então, como o disse a senhora A na entrevista registada em vídeo (que ocorreu pelas 17h35) onde faz o pão, que "era bom para o mau ar", confirmando a crença de que este pão tinha propriedades curativas/mágicas.

Também o pároco confirma esta crença, como o disse na entrevista registada em vídeo no dia 1.11.2006, como também foi dito por algumas pessoas durante o Carolo desse dia.

A presença do pão no ritual prova a sua importância religiosa e vital, demonstrado por Jacob (2003) e McNeal (1875). Equiparando ao mito de Deméter e Perséfone, está relacionado com o renascimento, como com a personificação de Cristo – pão da vida e da imortalidade. Afinal, comendo o pão e bebendo o vinho (nos rituais cristãos) mantém-se viva a memória de Cristo.

Na confecção do pão, antes de pôr a levedar a massa, a padeira marca com a mão o sinal de cruz, proferindo em simultâneo um ditado antigo:

Deus te acrescente
Com a cruz de São Vicente
Um Pai-nosso e uma Ave-Maria.

O ritual de oferta do pão e do vinho completa-se com queijo, presunto e até marmelada, segundo os testemunhos das senhoras A, C e D, porque os tempos de fome e de falta de dinheiro já estão para trás. Se a senhora E não se recorda do ritual do carolo quando era nova, tal como não se recorda de muitas coisas, segundo a própria, a senhora C não se lembra de não existir o carolo, como o senhor H confirma que é uma tradição muito antiga, e que certamente vem dos tempos dos banquetes funerários, já que a tradição não é meramente nacional, como já tinha sido referido por Teófilo Braga (1995).

Comendo o Carolo, as pessoas também têm a obrigação de rezarem pela alma do morto, como o confirmou o pároco. Por sua sugestão, no Dia de Todos os Santos em 2006 fez-se pela primeira vez a tradição do carolo em Meixide, mas dedicando-o a todos os mortos. Esta participação activa do Padre Fontes vem de encontro à ideia de que o seu estatuto especial que tem na sociedade permite-lhe reavivar ou alterar as tradições, reforçando a teoria de Connerton (1993) e sublinhando a ideia de Giddens (2000) de que todas as tradições foram inventadas. A esperança do padre era a de que se iniciasse uma nova tradição, mas no ano a seguir, como não lembrou o sacristão (o senhor H) e como este também tinha a cabeça ocupada com outras coisas, esqueceu-se de providenciar o carolo. A diferença do carolo de Todos os Santos é que quem o ofereceu não foi nenhuma família em particular, mas a igreja, e por outro lado, não se pôs o vinho (algo que mereceu de críticas por parte de algumas pessoas, que estão habituadas à tradição). Possivelmente a dificuldade da continuação do ritual do carolo no dia 1 de Novembro deve-se à seguinte razão: fazendo parte de um ritual de passagem (atravessando as fases de que Turner, referido na Wikipedia (s/d-6), criou: falecimento, enterro e luto), pela definição de Van Gennep, referido por Cohen (2002), nesta data está de certa forma desenraizado por não ter que dar resposta a nenhuma situação crítica.

A tradição do Pão por Deus – os pobres ou as crianças irem de casa em casa na manhã do Dia de Todos os Santos pedir comida (castanhas, nozes, figos, maçãs, pão e outros) em troca de rezas pelos mortos – não é conhecida na aldeia de Meixide, por nenhum dos entrevistados. Todavia, as senhoras E e F contaram que a pobreza era tão grande na altura, que havia quem

pedisse o pão (ou outra comida) de casa em casa durante todo o ano. Nos Réis é que era costume as crianças pedirem a esmola, segundo a senhora F.

5.10. DIFERENÇAS DO DIA DE TODOS OS SANTOS/DIA DOS MORTOS DE 2006 E DE 2007

No presente estudo não estava previsto à priori a análise e comparação das celebrações dos rituais de 1 de Novembro entre dois anos (2006 e 2007), mas o facto de ter havido a possibilidade de registar fotograficamente os dois anos consecutivos, enriquece o estudo.

É de mencionar que no ano 2006 as fotografias – da procissão de velas, da missa no cemitério e do carolo – foram tiradas pelo marido da investigadora (tendo esta ficado com a tarefa de registar por vídeo em simultâneo todos os acontecimentos; por outro lado, as fotografias do interior da igreja, das campas durante o dia e do cemitério à noite são todas exclusivamente da investigadora) que a acompanhou nos dias de estudo e que no ano 2007 já foi a própria encarregada desta tarefa. O atraso por motivos exteriores à investigadora, não permitiram captar nenhuma fotografia no interior da igreja em 2006. Como tal, a recolha de dados nesse dia iniciou-se com as imagens da procissão de velas a sair da igreja, enquanto em 2007 foi possível presenciar à missa ainda no interior desta. Na tabela 16 apresenta-se a relação de fotografias aos rituais do Dia de Todos os Santos/Dia dos Mortos, cujas imagens podem ser consultadas nos anexos XIII e XIV para comprovação dos factos apresentados.

Tabela 16 Fotografias dos rituais, tiradas a 1.11.2006 e 1.11.2007


| | 2006 | | 2007 | |
|-----------------------|------------|-------------|------------|-------------|
| | quantidade | fotografias | quantidade | fotografias |
| interior da igreja | - | - | 8 | 2007_1-8 |
| à saída da igreja | 3 | 2006_1-3 | 16 | 2007_9-24 |
| procissão de velas | 7 | 2006_4-10 | 5 | 2007_25-29 |
| missa no cemitério | 7 | 2006_11-17 | 1 | 2007_30 |
| momento de intimidade | 4 | 2006_18-21 | 3 | 2007_31-33 |
| Carolo | 14 | 2006_22-35 | - | - |
| total | 35 | | 33 | |

Analisando a intenção pela qual foram tiradas as fotografias em 2007, o registo das fotografias no interior da igreja foi necessário para colmatar a falta do ano anterior e o registo intensivo à saída da procissão deveu-se a uma forma de poder registar todas as pessoas presentes no ritual, para se poder comparar relativamente ao ano anterior. Como tal, as fotografias da procissão de velas a descer a rua mereceu cinco fotografias, por não ter sido possível de outra forma registar. No interior do cemitério, mais uma vez a captação dos momentos de intimidade, das pessoas relacionando-se com os seus mortos, não obteve um número grande de fotos pelo facto de não querer perturbar as ocasiões especiais (de dar algum espaço às pessoas).

Uma das diferenças entre 2006 e 2007 que foi observada foi a não continuação, no segundo ano, do ritual do Carolo que tinha sido proposta pelo padre António Fontes. Contudo, o sacristão reconheceu que tinha havido este lapso por sua culpa, desculpando-se que a

preocupação com outros assuntos não lhe favoreceram a lembrança do ritual. Para além desta ocorrência, algumas pequenas divergências puderam ser observadas (pelas imagens de vídeo e de fotos) e que serão apresentadas na tabela 17.

Tabela 17 Descrição da procissão de velas em 2006 e 2007

| 1.11.2006 | 1.11.2007 |
|---|--|
| <p>A procissão, saindo da igreja e liderada por 3 homens com a cruz ladeada pelas lanternas, é seguida pela seguinte ordem:</p> <p>1º - os homens da aldeia (28);</p> <p>2º - o Padre António Fontes;</p> <p>3º - as mulheres (43), incluindo 2 homens no final (um deles era João Sanches que acompanhava a mãe, a senhora C).</p> <p>As crianças – adolescentes entrevistados – estavam misturadas no primeiro grupo porque tinham a tarefa de registar por fotografias os rituais do dia.</p> | <p>A procissão, mais uma vez liderada por três homens (diferentes de 2006) que levavam a cruz no meio e as lanternas dos lados, é seguida pelo Padre António Fontes e somente depois pelos habitantes, desta vez misturados, dos quais 39 eram mulheres (incluindo a rapariga B) e 19 homens (contando com o rapaz G).</p> |
| <p>A cruz e lanternas são antigas (imagens 2006_3-11, 2006_13, 2006_16, 2006_41, 2006_43)</p> | <p>Nova cruz e lanternas metalizadas substituíram as anteriores (imagens 2007_10-12).</p> |
| <p>O sacristão estava encarregado de encomendar o Carolo; no final dos rituais de homenagem aos mortos, foi quem recebeu de volta as velas e os enfeites em papel destas.</p> | <p>O sacristão ocupou-se de distribuir as velas pelos habitantes.</p> |
| <p>As velas tinham uma protecção em papel decorado com motivos religiosos, tal como se pode ver em pormenor nesta fig. 45.</p>  | <p>As velas eram simples ou tinham uma protecção de plástico comum (imagens 2007_5, 2007_17-22)</p> |

Ambas as procissões de velas seguiram ao som dos cantares religiosos entoados pelas mulheres, terminando somente à entrada do cemitério. Dentro deste espaço, os habitantes dispostos em redor do altar de pedra seguiram as palavras do Padre Fontes numa oração, terminando o ritual religioso com um pai-nosso pronunciado por todos:

Pai Nosso, que estais no céu, – santificado seja o vosso Nome – venha a nós o vosso reino – seja feita a vossa vontade, assim na terra como no Céu. O pão nosso de cada dia nos dai hoje, – perdoai-nos as nossas ofensas, assim como nós perdoamos a quem nos tem ofendido – e não nos deixeis cair em tentação – mas livrai-nos do mal.

Possivelmente a maior diferença entre as duas procissões não é o número menor dos participantes, nem a renovação da cruz e lanternas, nem o uso mais normal das velas, mas o

facto de em 2007 a procissão de velas ter tomado um rumo mais natural, porque não estava à espera de antemão por ninguém estranho que fotografasse ou registasse por vídeo os rituais. Como tal, esta possibilidade de ter presenciado a uma postura não tão rígida, que lembrasse as posturas separatistas dos sexos (que certamente existia mais vincada noutros tempos), serviu de testemunho para a mudança dos costumes e tradições.

Na questão da expressão estética manifestada em ambos os anos, no dia 1 de Novembro, apoiando-se nas imagens reunidas no anexo XX, apresenta-se a tabela 18, que evidencia as diferenças observadas. Sem dúvida que analisando as fotografias captadas, verifica-se que a expressão estética para o Dia de Todos os Santos é muito mais trabalhada/requintada do que nos restantes dias.

Tabela 18 Descrição da expressão estética efémera a 1.11.2006 e 1.11.2007

| nº campá | 2006 | 2007 |
|----------|---|---|
| 27 | <ul style="list-style-type: none"> No centro entre as lápides, foi colocado um ramo de crisântemos alaranjados. No fundo do jazigo, dentro da floreira de mármore, foram colocadas flores artificiais – rosas – brancas (em maior quantidade) na parte de trás e lado direito, e cor-de-rosa no canto esquerdo e à frente. As rosas brancas estão mais altas que as outras. | <ul style="list-style-type: none"> Um frasco de vidro com cravos brancos está no topo do jazigo, junto à cabeceira; Na floreira de mármore as flores artificiais foram substituídas por outras, em tons rosa e lilás. |
| 34 | <ul style="list-style-type: none"> Num vaso de barro tinha flores naturais – cravinas amarelas, cravos vermelhos e brancos –, dispostas de uma forma aparentemente aleatória. O vaso estava centrado na parte dos “pés” do jazigo; Na floreira de mármore, no centro do jazigo, estavam colocadas diversas flores artificiais de cor-de-rosa claras, destacando-se pelo maior número as rosas. | <ul style="list-style-type: none"> No mesmo vaso de barro, desta vez colocado ligeiramente à direita, relativamente ao ano de 2006, as flores naturais que tinha eram os cravos, dispostos em forma de leque, de três cores. Os cor-de-rosa, em quantidade menor estavam colocados mais em baixo, seguidos dos vermelhos (em número maior) e terminando o formato de leque com os brancos (número médio); Na floreira, colocada no mesmo sítio, as flores substituídas eram artificiais – margaridas amarelas e tulipas cor-de-laranja. |
| 41 | <ul style="list-style-type: none"> Na floreira de mármore não tinha nenhuma flor (as rosas artificiais tinham sido retiradas); No fundo da campá (“pés”) foi colocado um arranjo de flores brancas – margaridas e crisântemos – dispostas em redor da base e ocultando a forma rectangular desta; Na floreira lateral esquerda, da cabeceira, tinha um ramo de flores artificiais de cor rosa escuro. No lado direito uma pedra tinha sido | <ul style="list-style-type: none"> Na floreira de mármore (no centro) foram colocados dois ramos de rosas artificiais de dois tons (escuras e claras); No fundo da campá e no seu topo (do lado direito), dois arranjos de crisântemos brancos estavam colocados; Nas floreiras laterais da campá, do lado esquerdo e direito na cabeceira, colocaram flores artificiais brancas – cravos e rosas, respectivamente. |

| | | |
|----|--|---|
| | colocada. | |
| 48 | <ul style="list-style-type: none"> No fundo da campa tinha um arranjo feito com flores e plantas naturais – crisântemos brancos no centro, circunscritos entre ramos de pinheirinho e de outra verdura; Na floreira mais baixa, colocada por detrás da lápide, um conjunto de flores artificiais estava composto por rosas roxas claras e margaridas brancas (entre outras pequenas) e verduras (fetos e outras); Na floreira mais alta, disposta à frente da cabeceira, estavam vários crisântemos alaranjados, um crisântemo branco maior, tudo entrelaçado com ramos de pinheirinho. | <ul style="list-style-type: none"> Na floreira mais baixa não tinha flores, mas junto a estava um vaso branco com flores artificiais compostas por lírios e cravos cor-de-rosa clarinhos e por margaridas azuis; À frente da lápide puseram um vaso com crisântemos brancos; Do lado direito do vaso tinha um arranjo mais baixo com flores brancas e roxas (margaridas e crisântemos, respectivamente); Na floreira mais alta, à frente da cabeceira, um conjunto de flores artificiais tinha (rosas amarelas, rosas brancas com centro cor-de-rosa e margaridas pequenas). |
| 60 | <ul style="list-style-type: none"> À frente da floreira e do livro de mármore colocaram um arranjo feito com crisântemos brancos e alguns amarelos, entrelaçados com uma verdura do estilo de espargo volumoso, e apoiados em folhas de castanheiro; Por detrás do livro e à frente da cabeceira um arranjo volumoso de flores artificiais estava composto por rosas brancas e azuis dispersas. | <ul style="list-style-type: none"> Do lado direito do livro (ao centro no fundo) colocaram um vaso de crisântemos brancos; Junto à cabeceira, numa jarra transparente (em cristal ou noutro material) tinha um bouquet de rosas cor-de-rosa. |
| 62 | <ul style="list-style-type: none"> À frente do livro de mármore tinha um vaso verde com flores naturais – crisântemos brancos, amarelos, cor-de-laranja e dois cravos vermelhos no centro; Por detrás do livro tinha um conjunto de flores artificiais – lírios brancos, margaridas amarelas, rosas rosadas e algumas flores brancas pequenas, do estilo de gipsofilas elegantes (<i>Gypsophila elegans</i>); À frente da estátua de Nossa Sr.ª de Fátima, junto à cabeceira, um frasco de vidro transparente tinha flores naturais – crisântemos cor-de-laranja dos lados, no centro amarelos e em cima, um branco grande; As floreiras laterais da cabeceira tinham flores artificiais: do lado esquerdo com rosas de cor-de-rosa e margaridas amarelas e cor-de-rosa forte; do lado direito tinha umas flores amarelas e rosa intenso e gipsofilas brancas pequeninas (<i>Gypsophila paniculata</i>). | <ul style="list-style-type: none"> Na floreira de granito, posta ao fundo da campa, colocaram flores de plástico – rosas amarelas do lado esquerdo e cor-de-rosa do lado direito. A completar tinha umas subtis flores brancas; Em frente à lápide do pai da senhora F, puseram um pequeno vaso claro, num prato castanho para a água, com flores naturais – crisântemos brancos, amarelos e cor-de-laranja, e um roxo, todos de diferentes tamanhos e dispostos de uma forma natural; Do lado direito da lápide/livro do marido, tinha um ramo de flores artificiais com rosas na sua maioria amarelas e algumas cor-de-rosa suave, com um bocadinho das flores pequenas brancas. Todas as flores estão dispostas para a frente (de costas para o livro); Entre a cabeceira e este livro, tem um frasco alto transparente com crisântemos naturais de variadas cores e tamanhos (amarelos, brancos, laranja, roxos). |
| 80 | <ul style="list-style-type: none"> O plano da tampa do jazigo foi dividido com flores naturais – crisântemos – por duas taças (uma | <ul style="list-style-type: none"> Novamente dividido em três partes por flores naturais as composições foram colocadas em dois jarros |

| | | |
|----|---|--|
| | <p>à frente do livro do marido da senhora C, outra à frente do livro do irmão, e ambas basicamente com os botões de flores) e pela floreira colocada à frente da cabeceira. A primeira taça (fig. 46) foi composta em três níveis:</p> <ul style="list-style-type: none"> o O inferior tinha alternado as flores roxas com as brancas; o Flores cor-de-laranja; o A parte superior tinha as brancas. <p>A segunda taça, também composta por três níveis, mas com disposição diferente:</p> <ul style="list-style-type: none"> o O inferior tinha flores cor-de-laranja; o O nível do meio e o superior, não tão distintos tinham, as flores roxas em cima, rodeadas pelas brancas. <p>A floreira tinha as flores mais altas, ou seja, com os caules e folhas incluídos, e, na sua grande maioria, brancas com algumas cor-de-laranja;</p> <ul style="list-style-type: none"> • Cada livro de mármore tem uma linha de crisântemos brancos na base; • Nas floreiras laterais da cabeceira estavam as flores artificiais – rosas azuis e gipsofilas brancas pequeninas. Na do lado esquerdo também tinha uma rosa cor-de-rosa. | <p>transparentes – um nos pés e outro junto à cabeceira – e na floreira de mármore – no centro. Ambas as jarras tinham uma composição semelhante (imagem 46):</p> <ul style="list-style-type: none"> o Os ramos altos de crisântemos compunham-se com os roxos na parte de baixo e com os cor-de-laranja na parte superior. Entre as duas cores tinha umas flores maiores amarelas. <p>A floreira do centro tinha os crisântemos brancos intercalados com alguns cor-de-laranja;</p> <ul style="list-style-type: none"> • Cada livro, à excepção do do irmão, que estava pousado, tinha novamente os pequenos crisântemos brancos, mas desta vez mais raros – quatro por cada placa; • As flores artificiais estavam nas floreiras laterais da cabeceira e eram constituídas por lírios cor-de-rosa e crisântemos vermelhos e cor-de-rosa; • Entre os dois livros encostados à cabeceira e à frente da pequena estátua com a Sagrada Família tinha as mesmas flores artificiais. |
| 92 | <ul style="list-style-type: none"> • No fundo da campa estava colocada a floreira de mármore com uma grande diversidade de flores artificiais – cravos cor-de-rosa claros, margaridas cor-de-rosa forte e pequenas flores brancas do estilo das gipsofilas elegantes; • Dois arranjos de flores naturais estavam colocados um à cabeceira e outro do lado direito da lápide, ambos feitos com crisântemos amarelos, cor-de-laranja e roxos, e pequenas margaridas brancas. O da cabeceira tinha a seguinte disposição em leque: <ul style="list-style-type: none"> o Na base estavam os crisântemos cor-de-laranja, seguidos pelas margaridas branquinhas e completado com os crisântemos amarelos grandes. <p>O outro arranjo mais natural, tinha os crisântemos cor-de-laranja e</p> | <ul style="list-style-type: none"> • Na floreira colocada no mesmo sítio as flores artificiais que compunham eram: os cravos vermelhos e cor-de-rosa claros, as margaridas cor-de-rosa/roxas e as rosas cor-de-rosa claras. As flores vermelhas estavam concentradas no lado direito; • Do lado direito da lápide tinha um frasco com flores naturais – crisântemos cor-de-laranja; • No degrau da campa, do lado direito foi colocado um arranjo com flores naturais formado por: rosas claras, umas pequenas flores de cor-de-rosa mais escuras, espigas verdes, antúrios verdes e outras plantas; • Por detrás da lápide tinha um frasco de vidro com crisântemos brancos, mas menos volumosos que os outros cor-de-laranja; • Na cabeceira, as flores artificiais, colocadas numa floreira de granito |

| | | |
|-----|---|---|
| | roxos alternados com as margaridas brancas. | claro, eram cravos cor-de-rosa claros, rosas vermelhas pequenas, narcisos roxos/violetas, fetos e outras flores. |
| 98 | <ul style="list-style-type: none"> • Pousados sobre o jazigo estavam umas margaridas vermelhas, um crisântemo amarelo grande e mais duas flores amarelas; • No centro ao fundo da campa estava um enorme vaso de margaridas brancas; • Ao seu lado direito, a floreira de pedra estava preenchida com muitas flores artificiais (margaridas, rosas, gladiolos e outras de diferentes cores); • Uma cesta de verga colocada perto da cabeceira também estava repleta de flores artificiais (margaridas e rosas amarelas, rosas brancas e outras escuras, e outras flores); • À frente do livro, um pequeno conjunto de flores estava posto, composto por uma begónia/rosa amarela e uma rosa branca, circundadas por dalias cor-de-rosa claras e por algumas folhas verdes. | <ul style="list-style-type: none"> • Colocaram novamente um enorme vaso com margaridas brancas no mesmo sítio; • A floreira estava abundante em flores naturais e artificiais – cravos brancos, rosas em tom de salmão, margaridas amarelas a sobressaírem do conjunto pela altura e gladiolos amarelos centrados; • Em frente ao livro tinha um vaso e um ramo com margaridas cor-de-laranja e brancas, respectivamente; • Centrado na campa tinha um vaso branco com flores artificiais – rosas brancas e cor-de-rosa, hortênsias roxas e muitos verdes; • Na cabeceira, em cima de Cristo, colocaram um ramo de rosas artificiais de cor intensa. |
| 103 | <ul style="list-style-type: none"> • A floreira de granito colocada no canto esquerdo, nos pés da campa, tinha lírios cor-de-rosa intercalados com cravos brancos; • Ao seu lado, foi colocado um arranjo de flores constituído por pequenas margaridas amarelas e outras pequenas flores em redor de dalias vermelhas. O arranjo tem na base folhas de castanheiro; • Junto à lápide estava um arranjo de margaridas brancas intercaladas com as margaridas verdes, com a parte inferior constituída novamente por folhas de castanheiro. | <ul style="list-style-type: none"> • Na floreira (colocada do lado direito do livro) estavam flores artificiais – rosas vermelhas e brancas e gipsofilas; • Ao fundo da campa, do lado esquerdo um enorme arranjo de lírios naturais da cor de salmão ocupavam o espaço, tendo por baixo fetos; • Entre o alto-relevo de Cristo e a estátua da Nossa Senhora, foi colocado um solitário verde com muitas margaridas amarelas pequeninas. |

Dependendo do clima, as flores – cultivadas e apanhadas pelas pessoas – vão variando, como se pode verificar, mas a forma de colocar as flores obedece a um raciocínio particular de cada pessoa. Como tal, estas expressões estéticas reflectem as/os suas/seus criadoras/criadores (fig. 46). Independentemente destes, uma das preocupações observada foi o equilíbrio visual, que é certamente o factor que mais se busca, como o disse Rudolf Arnheim (2007:13, 27-28). Este equilíbrio constatou-se na organização dos diferentes volumes equilibrando o conjunto; na criação de arranjos simétricos; e no uso de cores contrastantes nas flores e nas campas. Se se comparar as expressões estéticas nos dias normais com as do dia 1 de Novembro, a diferença é significativa, tal como se pode constatar no anexo XX. Da mesma forma se pode comprovar,

observando o altar do cemitério (fig. 47), no qual as flores colocadas antes do Dia de Todos os Santos de 2006 eram artificiais. Nos dias festivos, os arranjos eram com flores naturais.



Fig. 46 Pormenor dos arranjos da senhora C com as suas flores em 2006 e em 2007



Fig. 47 Altar do cemitério de Meixide em 29.10.2006, 1.11.2006 e 1.11.2007, respectivamente

5.11. AS CRIANÇAS ENQUADRADAS NO DIA DE TODOS OS SANTOS/ DIA DOS MORTOS

As crianças entrevistadas tiveram que desenvolver um trabalho de registo fotográfico do dia 1 de Novembro em 2006. As máquinas fotográficas descartáveis foram utilizadas para este efeito e foram todas devolvidas finda o ritual do carolo, apesar de ter sido pedido que usassem as máquinas para todo o dia. A análise das fotografias baseou-se na proposta de Gillian Rose (2001) de "interpretação composicional" interagindo com as noções de percepção visual de Rudolf Arnheim (2007).

Interpretação composicional – conteúdo

As fotografias que foram obtidas destas câmaras podem ser divididas nas seguintes temáticas:

- Igreja;
- Procissão de velas até ao cemitério;
- Oração pelas almas no cemitério;
- O momento de intimidade – a visita às campas;
- O Carolo;
- Retrato/auto-retrato das crianças.

Estas temáticas foram distinguidas visualmente pelas fotografias tiradas pelas raparigas B e I, e pelo rapaz G, tal como se pode ver na tabela 19, na qual se pode constatar que o motivo que

mereceu mais atenção para o registo visual foi a procissão de velas. À excepção da rapariga **I**, o seguinte motivo mais captado foi a visita às campas pelas pessoas.

Tabela 19 A temática das fotografias das crianças de Meixide

| fotografias à/ao... | B | G | I |
|---|-----------|-----------|-----------|
| igreja | 2 | - | 1 |
| procissão de velas e oração conjunta no cemitério | 11 | 8 | 6 |
| visita às campas pelos habitantes | 8 | 10 | - |
| campas/jazigos | - | - | 3 |
| Carolo | 3 | 5 | 2 |
| retrato/auto-retrato | - | 1 | 2 |
| outras | 1 | 1 | - |
| total de fotografias | 25 | 25 | 14 |

Aprofundando a análise às fotografias tiradas pelas crianças/adolescentes, reunidas no anexo XXI (apresentadas por ordem em que foram captadas e como tal identificadas com a letra – B, G ou I – e o nº da fotografia), é possível dividi-las pela seguinte forma:

- Da rapariga **B**:
 - o No interior da igreja tirou uma fotografia àquilo que via durante a missa, à sua frente (B5) e outra para trás (B6), tentando obter uma imagem geral das pessoas a participarem no ritual religioso;
 - o Saindo para o adro da igreja, foram registadas 4 imagens do início da procissão de velas (B7-B10). Descendo a rua, foram tiradas mais 3 fotos (B11-B13), e a entrar no cemitério, 2 (B14 e B15). De seguida e a terminar o ritual, fotografou o Padre Fontes a orar pela alma dos mortos (B16) e a benzer em frente ao altar do cemitério (B17) em 2 fotos;
 - o A visita à campas pelos vivos mereceu 8 fotografias, sendo uma delas à mãe a acender a vela na campa nº60 – do seu bisavô paterno (B4). Destas fotografias, 3 foram captadas antes da missa da igreja (B2-B4), demonstrando o costume das pessoas irem ao cemitério para alumiarem ou darem algum tipo de último arranjo necessário para receber a procissão (acender as velas ou ajeitar algum pormenor), e outras 5 são depois de concluído o ritual do padre no cemitério (B18-20, B23 e B24);
 - o Sendo por coincidência a sua mãe a padeira da aldeia a quem foi encarregue a tarefa de fabricar o pão para o Carolo, todas as fotografias tiradas têm a sua mãe enquadrada – a primeira em casa a cortar o pão (B1), e nas outras a cortar mais pão e a receber as pessoas (B21 e B22);
 - o A última fotografia foi tirada ao pároco da aldeia – ao Padre Fontes – a ser entrevistado pela equipa de televisão, enquanto comia o carolo (B25). A fotografia não calhou certamente como gostaria, porque o rapaz **G** pôs a sua mão à frente da câmara em tom de brincadeira.

- Do rapaz **G**:
 - o Das fotografias da procissão de velas: três foram tiradas no adro da igreja (G2-G4), principiando o trabalho fotográfico do rapaz **G**; duas (G5 e G6) das pessoas a descerem a rua; uma (G7) na entrada do cemitério; e duas (G8 e G9) com a oração e a bênção das almas pelo Padre Fontes;
 - o O registo das pessoas a visitarem as campas mereceu quatro fotografias depois de concluída a missa no cemitério (G10-G13, tendo sido as primeiras duas às campas da família) e seis (G18-G23, duas fotos têm a mãe centrada) após as fotografias do Carolo;
 - o No exterior do cemitério, foram captadas três fotografias à tradição do Carolo (G14-G16), duas pessoas permanecendo nas imagens – o Padre Fontes e a padeira a oferecer o Carolo – apesar de pontos de vista diferentes;
 - o Na volta ao cemitério para a captação das pessoas junto às campas, foi fotografado o gesto das pessoas a devolverem as velas ao sacristão, à entrada do cemitério (G17);
 - o O conjunto fotográfico é terminado com duas fotografias focando para o Padre António Fontes – uma a ser entrevistado pela TVI e outra sozinho a comer o Carolo (G24 e G25).
- Da rapariga **I**:
 - o O trabalho artístico de tirar fotografias ao Dia de Todos os Santos no caso desta rapariga foi principiado com o auto-retrato (I1-I2), que tinha sido pedido na véspera como forma a identificar de quem eram as fotografias de cada máquina. Contudo, as fotografias identificativas da rapariga **I** foram tiradas por um colega a quem tinha pedido colaboração;
 - o A primeira fotografia captada foi no interior da igreja, focando a câmara para a parte da frente do interior da igreja (I3);
 - o Do conjunto de fotografias da procissão, 3 são no adro da igreja (I4-I6), 2 na rua (I7 e I8), de um ângulo diferente do das outras câmaras;
 - o Dentro do espaço do cemitério, as pessoas não foram fotografadas, mas somente as campas decoradas (I9-I11), sendo duas delas da mesma campa – a do pai da rapariga **I** (I10 e I11).

Analisando com maior pormenor estas temáticas e as fotografias, comprova-se que a rapariga **B** e o rapaz **G** têm fotos em comum, isto é, andaram em simultâneo e em par a tirar as seguintes: B6-G8; B10-G4; B11-G5; B14-G7; B17-G9; B18-G10; B21-G14; B24-G23 (ver anexo XXI para comparar). Das fotografias que relacionam a rapariga **I** com a dos outros é a fotografia I9, que é a campa que tanto a **B** como o **G** registaram, mas com a diferença de terem presente uma mulher (fotos B18 e G10). Também a fotografia B19 e G12 existem com certas semelhanças porque no momento da sua captação a mulher em questão estava a lamentar-se em alta voz, manifestando o grande pesar que tinha em ter perdido o seu marido, e atraído deste modo as atenções de todas as pessoas.

As pessoas que foram captadas pelas máquinas fotográficas das crianças **B** e **G** também não variam muito. Aquela que aparece em ambas as colecções é sem dúvida o Padre Fontes, tendo sido registado pelo rapaz **G** nove vezes e pela rapariga **B** em sete fotos, sendo motivo principal em oito e cinco imagens, respectivamente. Ser o motivo principal – que não é o mesmo de estar no centro da imagem, mas ser a razão pela qual a imagem foi criada – identifica a partida a importância que tem no ritual do Dia de Todos os Santos/Dia dos Mortos. É evidente, que o leque das pessoas que mereceram a atenção por parte dos fotógrafos está limitado pelos seus conhecimentos e importância (dessas pessoas) e pelas atitudes que possam surgir no momento, como no caso das fotos B19 e G12. A rapariga **B** tem quatro fotografias da sua mãe (B1, B4, B21 e B22) e uma da mãe do rapaz **G** (B18); o rapaz **G** tem três fotografias da sua mãe (G10, G18 e G20) e uma do tio e padrinho (G11).

Através da tabela 20 é possível verificar a velocidade e o interesse com que as fotografias iam sendo tiradas.

Tabela 20 Relação de número de fotografias tiradas pelas raparigas e pelo rapaz

| tema das fotografias | | B | G | I |
|------------------------|--------------|------|-------|-----|
| antes dos rituais | auto-retrato | | • | •• |
| | em casa | • | | |
| | cemitério | ••• | | |
| missa na igreja | | •• | | • |
| procissão de velas | adro | •••• | ••• | ••• |
| | rua | ••• | •• | •• |
| | cemitério | •••• | ••• | |
| momento de intimidade | | ••• | •••• | ••• |
| Carolo | | •• | ••• | •• |
| à entrada do cemitério | | | • | |
| momento de intimidade | | •• | ••••• | |
| conclusão | | • | •• | • |

Deste modo, conclui-se que:

- A rapariga **B** preocupou-se em fotografar cada parte da tradição em pormenor, tendo começado o seu registo mais cedo que o dos outros intervenientes, pelas actividades desenvolvidas antes dos rituais religiosos. A maior concentração de fotografias situa-se no período entre as actividades no cemitério anteriores aos rituais religiosos e vai até o momento de intimidade das pessoas na sua relação com as campas das famílias;
- O rapaz **G** pode não ter tirado fotografias ao início dos rituais (dentro da igreja ou antes de ir para esta), mas tentou registar objectivamente a tradição, dando maior relevância sem dúvida ao momento de intimidade das pessoas no espaço do cemitério;
- A rapariga **I** não tirou muitas fotografias (entregou a máquina com muitas fotos por tirar), reduzindo este número em relação aos companheiros. Tendo um olhar mais distante em relação à tradição, tal como a fotografia I14 fala por si, ao mesmo tempo

focou o seu olhar para a campa do seu pai, em que certamente não se podia tirar a si própria no momento de intimidade, e daí que tenham ficado estas fotos sem pessoas. Outro momento que achou relevante focar foi o início da procissão no adro da igreja.

O percurso que cada fotografia/o fez pode-se resumir da seguinte forma:

- Rapariga **B**: casa – cemitério – igreja – adro – rua – cemitério – Carolo – cemitério – entrevista ao Padre Fontes.
- Rapaz **G**: auto-retrato – adro – rua – cemitério – Carolo – cemitério – entrevista ao Padre Fontes.
- Rapariga **I**: auto-retrato – igreja – adro – rua – cemitério – Carolo – vista geral da tradição.

Destes percursos, conclui-se que os trabalhos terminaram ou com o Padre Fontes, no final do Carolo (**B** e **G**) ou com uma vista geral do ritual captada num ponto mais alto e mais longe (na rua da igreja) pela rapariga **I**. Esta última fotografia, que é o fim do trabalho da **I**, em semelhança a muitos filmes, termina com o afastamento da câmara do tema da obra.

Interpretação composicional – organização espacial

As crianças optaram por tirar as fotografias na grande maioria (89%) com orientação horizontal (que é também aquela que têm as câmaras fotográficas), ficando distribuídas as verticais (11%) em: quatro pela rapariga **B**; três pelo rapaz **G**; e nenhuma pela rapariga **I**. Estas sete fotos na posição vertical são da mesma temática – a procissão de velas a descer a rua até ao cemitério. Questionadas duas das crianças sobre que preocupações que tinham quando estavam a fotografar os eventos, no caso da rapariga **I** foi nenhuma e no caso do rapaz **G** teve preocupações técnicas – “que ficasse bem”. Já a rapariga **B** estava ciente de que estava a registar uma tradição. A forma, o olhar que fixou as imagens pelas máquinas fala por si sobre as suas preocupações.

A altura que cada criança tinha marcou o nível (linha de horizonte) e ponto de vista que escolheram para as fotografias:

- A rapariga **B** direccionou a câmara sempre na sua altura, havendo uma única subida no caso da foto B11, em que teve que levantar ligeiramente para poder centrar o motivo. Todas as suas fotografias que não são panorâmicas/gerais captaram as pessoas privilegiando a parte de cima destas, isto é, não ficando registado o corpo inteiro, mas cerca de 2/3 deste. O lado mais escolhido para tirar as fotografias foi o lado esquerdo (52%), seguido das fotografias de frente para os motivos (28%), reservando somente quatro fotos (16%) ao lado direito e uma (4%) de trás;
- O rapaz **G**, em oposição ao caso anterior, procurou registar o corpo inteiro das pessoas, direccionando a câmara para o motivo em questão, como no caso da fotografia G20, em que teve que baixar olhar para centrar a sua mãe ajoelhada perante o jazigo. A preferência foi pelas fotografias tiradas de frente ao motivo (56%), seguidas das captadas do lado esquerdo (40%) e somente uma (4%) do lado direito;

- A rapariga **I** centrou as pessoas, mas sem grandes pormenores (ficando em alguns casos os pés cortados) e no caso da fotografia I11, esta surge certamente como uma correcção da I10, em que a campã do pai não tinha ficado toda. Assim, somente três fotografias (21,5%) foram tiradas do lado esquerdo, uma (7,1%) do lado direito e as restantes (71,4%) de frente.

Por muito aleatórias que possam parecer as fotografias, houve sempre um cuidado com a aparência mais “ordenada” dos motivos fotografados, corroborando a afirmação de Arnheim (2007:27), de que os criadores necessitam de encontrar o equilíbrio visual nas suas composições. Através do anexo XXII observando os volumes e comparando os motivos de focagem, apresentados a negro, conclui-se que todos os fotógrafos têm a tendência para centrar o motivo de interesse – colocando o peso visual neste centro, atraindo o olhar do observador para este ponto, segundo Arnheim (2007:16), e equilibra-se a foto – e que relativamente à distância entre estes e os motivos fotografados é possível apresentar a relação na tabela 21.

Tabela 21 A distância entre os fotógrafos e os motivos focados

| | B | G | I | total de fotografias |
|-----------------|------------|------------|----------|----------------------|
| perto | ●●●●●●●●●● | ●●●●●●●●●● | ●●●●●●●● | 32 |
| média distância | ●●●●●●●●●● | ●●●●●●●●●● | ●●●●●●●● | 26 |
| afastado/a | ●●● | ●● | ● | 6 |

Aprofundando esta tabela, verifica-se que 50% das fotografias foram tiradas de perto dos motivos de focagem (aquilo que levou cada um dos fotógrafos a captar), sendo muito poucas afastadas (9,4%). A rapariga **B** optou por tirar as fotografias de perto ou a pessoas tem ligação afectiva (a sua mãe e a mãe do rapaz **G** – B1, B4 e B18) ou de relevância (o Padre Fontes – B16, B17 e B25) ou em momentos de maior actividade dos rituais (a missa na igreja, a “avalanche” de pessoas a descerem a rua cantando ou a juntarem-se no cemitério e a oração pelas almas dentro deste espaço – B5-6, B12-13, B15). As suas imagens ao longe foram aquelas em que necessitou de enquadrar todo o conjunto (B11, B23 e B24) dentro do formato das fotos. O rapaz **G** escolheu de perto os motivos relacionados com as pessoas próximas ou importantes (o auto-retrato, a sua mãe e tio, a mãe da rapariga **B** e o Padre Fontes – G1, G10-11, G14-16, G20-21 e G25), com os rituais (G6, G8-9) e somente uma dedicada a um jazigo todo enfeitado (G22). Mais uma vez, as fotografias ao longe são aquelas que onde se pretendeu uma imagem global de um conjunto (G5 e G23). Nas fotografias da rapariga **I** verifica-se que os motivos captados mais perto são principalmente os do auto-retrato e os da campã do pai (I1-2 e I10-11). Aquelas que também foram englobadas neste conjunto são do interior da igreja e do registo do Carolo (I3 e I12-13). As restantes fotografias, à excepção do grande plano sobre a tradição do Dia de Todos os Santos/Dia dos Mortos e do Carolo (I14), foram registadas a alguma distância.

Pelos volumes captados (anexo XXII) a maior relevância é, sem dúvida, dada às pessoas, por serem as protagonistas dos rituais/tradições. A importância arquitectónica surge ou em breves apontamentos (já que não há uma vista completa) da igreja, do muro do cemitério e dos jazigos. Mesmo na última fotografia da rapariga **I** (I14), em que aparece todo o cemitério

captado, a fotografia foi tirada porque estavam as pessoas presentes. Relativamente à expressão estética criada no espaço do cemitério, de todas as fotografias pode-se afirmar que somente oito (12,5%) é que foram captadas com o intuito de apresentar a forma como as pessoas cuidaram e decoraram as suas campas (não por estarem pessoas presentes).

O espaço vazio/amplo – o céu – é bastante reduzido em todas as fotografias (cerca de 28%), demonstrando a atenção das crianças em focar principalmente as pessoas ou os conjuntos artísticos (arquitectónicos ou funerários).

Interpretação composicional – cor e luz

Na interpretação composicional, analisando as cores e a luz destas fotografias não faz sentido porque as máquinas fotográficas por serem descartáveis não permitem a regulação da luminosidade e da cor, dando de antemão esse trabalho já efectuado. A luminosidade foi alterada automaticamente com a aplicação do flash, sempre que o ambiente de espaço interior (pouco luminoso) o impulsionasse. Das imagens de interior do total de fotografias foram usadas somente cinco, que correspondem a cerca de 7,8%, e estas são – B1, B5, B6, G1 e I3. As restantes imagens de exterior foram captadas com a luz natural entre as 8h e as 9h30 da manhã.

Se a cor não foi escolhida pelos participantes quando fotografaram, sem dúvida é relevante na análise do conteúdo expressivo das imagens, tendo o poder para ressaltar ao olhar detalhes que ficariam despercebidos na sua ausência.

Interpretação composicional – conteúdo expressivo

Se por conteúdo expressivo Joshua Taylor, citado por Rose (2001:46), define como “um efeito combinado entre o tema e a forma visual”, várias fotografias de cada interveniente podem ser analisadas seguindo esta relação. Fazendo uma selecção das fotografias de cada interveniente, descrevo de seguida cada uma delas, conjugando a análise composicional com aquilo que a imagem tenta dizer. A dificuldade em distinguir o/a autor/a de algumas fotografias, estas são apresentadas em conjunto, sempre que fossem consideradas relevantes.



B4

A mãe de negro a contrastar com a brancura da campa. A mãe de costas para o observador e a fotografia do morto de frente. A predominância das linhas horizontais – da campa, do muro e da senhora – no interior do cemitério contrasta com as árvores que estão do lado de lá, onde a vida continua.

| | |
|---|---|
|  | <p>Ambiente escuro com três pontos de luz – a cara da senhora mais idosa da aldeia, o candeeiro do altar e a janela do lado direito. A senhora a caminhar em direcção à câmara produz o efeito de libertação em relação às restantes pessoas que permanecem estáticas e escondidas do observador.</p> |
|  | <p>A fotografia desenvolve-se em crescendo do centro do lado esquerdo para o lado direito e "em descida" pela sua orientação. É possível decompor esta imagem em três triângulos colocados em ziguezague (cunha) – o primeiro é o verde da erva; o segundo é composto pelas pessoas, pela calçada em granito e pelo muro com o verde das árvores; e o terceiro é o céu (na parte superior). A conjugação das formas está muito próxima do rectângulo de ouro e como o peso é maior na parte inferior – Arnheim (2007:23) –, o conjunto parece equilibrado, ficando as cores mais escuras em baixo e centro esquerdo e mais claras em cima, no centro e direito.</p> |
|  | <p>O movimento a descer para o lado direito, dado pelas pessoas, contrabalançando com as linhas oblíquas das nuvens do céu, convergem para a figura central da procissão – o padre. A cor da sua roupa também ajuda neste movimento. Simultaneamente a fotografia abre-se para o lado direito pela direcção das pessoas, das linhas do céu, pela direcção dos cabos eléctricos e pela leitura ocidental da esquerda para a direita que Arnheim defende (2007:25).</p> |
|  | <p>Mais uma vez surge a dualidade na imagem – a cruz branca estática da campa, em grande plano do lado esquerdo e abrangendo a altura da fotografia, que se contrapõe à cruz e luz (lanternas) erguidas por homens, seguidos de uma multidão. O muro é a fronteira que acaba de ser transposta, dividindo também o mundo dos mortos dos vivos, que por momento será partilhado.</p> |



B17



G9

O olhar cabisbaixo das pessoas e a sua orientação para o altar de pedra, adivinhando o movimento que o padre faz ao benzer, ocupam a metade inferior da imagem, sendo a superior preenchida com o céu cinzento-azulado, sugerindo um momento de libertação. A posição da câmara, que capta parcialmente um homem do lado direito de negro (cor partilhada pelas pessoas situadas do lado esquerdo do padre) tem o poder de enquadrar o observador na acção, liderada pela cor clara (do padre, do rapaz e homem juntos, da capela-jazigo e do céu).

Relativamente à fotografia G9 (cuja análise é bastante idêntica), centrando mais a temática, contém o pormenor da verticalidade reforçada pela cruz, em conjunto com a lanterna, o poste de luz, as pessoas e a cruz da capela-jazigo que encima, em pormenor peculiar, a cabeça do padre.



B18



G10

Dois mundos partilham o mesmo espaço – o dos mortos, representado pela horizontalidade (jazigo, muro e formato da imagem), e o dos vivos, representado pela verticalidade (das pessoas, das árvores e da vela acesa). Os tons dividem-se em acastanhados claros – a cor da pedra, da camisola e do cabelo da senhora – e em preto e cinza (novamente a pedra e as roupas das duas pessoas). Contudo o pormenor dos crisântemos alaranjados chama o olhar do observador.

Na imagem G10 a verticalidade – cabeceira, as lápides, a senhora (que neste caso se trata da mãe do fotógrafo) e a cruz atrás desta – é reforçada, isolando a pessoa. Deste modo, a imagem conseguida é mais intimista que a anterior.



B19

O sentimento de dor que a senhora exprimia por sons e pelos gestos do corpo chamaram a atenção, conseguindo a fotógrafa congelar na imagem o distanciamento da mulher em relação às outras pessoas, curvando-se ligeiramente perante o manto de flores que cobria o jazigo. Este distanciamento é sublinhado com a postura frontal desta senhora, virada para a câmara e para as pessoas do lado esquerdo que a observam (de costas para o observador). Este conjunto cria uma direcção de convexidade o centro da imagem e do tema. A desfocagem não intencional do lado direito afasta as pessoas situadas aí.

| | |
|---|--|
|  | <p>Numa posição mais isolada, a mesma senhora, vergada sob o jazigo funde-se com o conjunto estético – com o manto de flores e a enorme quantidade de velas.</p> |
|  | <p>A posição da mulher de joelhos (de frente para o observador e numa posição ritualizada) acompanha a forma das campas "vertical-horizontal" (voltadas de "costas" para o observador) e esta semelhança provoca uma continuidade de leitura da imagem – Arnheim (2007:79). O ponto de vista mais alto diminui a mulher, como se estivesse confirmando que a morte é mais forte, e que tudo o que está vivo um dia terá que se subugar a esta força inevitavelmente.</p> |
|  | <p>Conjugando o conhecimento de que se trata da campa do pai da fotógrafa, esta imagem surge como uma prova daquilo que é dedicado ao morto, evidenciando o cuidado em manter a memória viva, tal como comparando com a quantidade de flores de cores vivas presentes. A fotografia do pai ficou abraçada pelas flores e a direcção das linhas da campa apontam para o canto superior esquerdo, para a imagem do anjo de perfil. Os breves apontamentos de pessoas indicam que passam ao lado do morto, não sendo relevantes. O peso visual da campa só é liberto de alguma forma pela brancura do mármore e das flores.</p> |
|  | <p>A perspectiva frontal da fotografia associada à verticalidade das pessoas lideradas pela brancura dos trajes e por símbolos religiosos (a cruz e as lanternas) e que atravessaram a linha horizontal (a rua) – como se tivessem ultrapassado um obstáculo – sugere um avanço para o observador em força, aconselhando um afastamento por parte deste para não ser arrasado. É como se o mundo viesse para nós.</p> |



114

O afastamento da fotografia relativamente à temática do Dia de Todos os Santos/Dia dos Mortos é conseguido por esta fotografia. Todas as linhas convergem para o centro da acção – para as pessoas e o cemitério. Mas o afastamento é tal, que não permite a um observador mais distraído que se aperceba do assunto focado. Distanciando-se e concluindo o conjunto fotográfico com esta imagem, a rapariga I pôs um ponto final.

Relação das fotografias com as entrevistas

Se a proposta dada a estas raparigas e ao rapaz dava a ideia de que as campas relativas à família de cada um seriam certamente um dos motivos principais para registarem, este facto verifica-se em todos, à excepção da rapariga B, que fotografou somente um pormenor da campa do seu bisavô paterno (nº60), porque a sua mãe estava a acender as velas antes de irem para a missa (foto B4). A campa conjunta da avó materna (que conheceu em vida) e da bisavó paterna (nº48), não aparece nos seus registos. Já o rapaz fotografou ambas as campas (G10, G11 e G20) que a mãe decorou (nº27 e 34, da tia do pai e da avó paterna), como a rapariga I dedicou duas fotografias (I10 e I11) à campa do pai (nº92).

Durante as entrevistas tinha sido pedido às crianças que falassem/comentassem as suas fotografias, mas as crianças tiveram dificuldade em se expressar o que já tinha sido expressado pela imagem. Somente a rapariga I é que falou das imagens, dizendo o que estava a acontecer, mas não explicando o porquê da captação fotográfica daquela maneira. Os restantes foram confirmando a descrição que ia dando às imagens. De notar que todos gostaram de tirar as fotografias, tal como se pode verificar nas entrevistas.

Sobre a tradição do Halloween, confirma-se que é conhecida pelas crianças entrevistadas, mas segundo estas, as actividades relacionadas são todas desenvolvidas dentro do espaço escolar, como por exemplo o desenho de cabaças, como o disse o rapaz G. De resto, na sua aldeia não se festeja nem nunca se ouve falar desta festa.

Capítulo 6 – RESULTADOS, CONCLUSÕES E RECOMENDAÇÕES PARA ESTUDOS FUTUROS

6.1. RESULTADOS

A investigação dividiu-se em 6 capítulos cuja organização é apresentada de seguida.

O capítulo 1 – Introdução – introduz o estudo mencionando que este se relaciona com os rituais da morte do Dia de Todos os Santos e Dia dos Mortos na aldeia transmontana de Meixide. O problema da investigação é descrito juntamente com os seus objectivos e as suas questões chave, que consistem no registo visual e análise das expressões estéticas no cemitério desta aldeia e na obtenção de respostas relativamente a diferença dos papéis desempenhados pelos diferentes géneros e idades. A procura de testemunhos que indiquem a participação activa dos adultos na transmissão dos conhecimentos relacionados com a morte, surge como uma necessidade de dar resposta aquilo que desde há muito tem sido escondido e como uma necessidade de pensar que relações os portugueses tem para com a vida e a morte.

A Revisão de Literatura (capítulo 2) partindo de fontes nacionais e internacionais e convergindo na temática específica proposta no capítulo anterior inicia-se com uma apresentação do que é a sociedade e como se constrói a sua memória, expondo que é pelos rituais que ela consegue dar respostas e é com criação de novas tradições que sobrevive. Das diferentes tradições e rituais distinguem-se as cerimónias de lembrança dos mortos, que podem ser observadas através dos tempos, tendo particular importância a tradição do Samhain celta, que será uma das bases para o Dia de Todos os Santos e Dia dos Mortos ocidental. Esta tradição, absorvida pela cultura romana, será continuada e a presença dos banquetes funerários é um dos vestígios. Falar sobre a lembrança dos mortos ficaria incompleta se não fossem abordadas duas temáticas tão intrinsecamente ligadas – a dádiva (que faz parte de qualquer tipo de religião) e a arte, como expressão estética dentro do espaço dos mortos que convida à reflexão sobre a morte. A visão da criança sobre esta temática tornou-se pertinente para perceber como o conceito desenvolve-se e porque a relação que se mantém com a morte é de estranheza. A concluir, o capítulo apresenta a localidade que foi foco da investigação – Meixide –, apresentando cronologicamente e visualmente a evolução desta região. Para a progressão do estudo foi necessário escolher por uma metodologia que se adaptasse quer as questões levantadas quer a temática proposta. Deste modo, no capítulo 3, para o desenvolvimento da investigação foi necessário expor a metodologia que se adaptou – micro-etnografia visual – dando as razões para tal escolha e apresentando as vantagens e desvantagens do método. A escolha do contexto particular de Meixide e a apresentação da amostra, bem como a apresentação de um plano de acção foram descritos, completando com as informações relativas à recolha e análise de dados – visuais e verbais – e com as considerações éticas respeitadas. O método encontrado para recolher dados suficientes para a resposta as questões chave consistiu na conjugação da recolha visual – fotografia e vídeo – com a verbal, por meio de entrevistas semi-estruturadas.

No capítulo 4 – Campo de trabalho – descreve-se pormenorizadamente todas as recolhas de dados que foram efectuadas, principiando com a explicação de como tinha sido escolhida a localidade e como foram abordadas os habitantes para pedir a sua permissão e apoio para o

estudo. A descrição que se desenvolve em continuação é do Dia de Todos os Santos em dois anos consecutivos e como decorreram as entrevistas aos habitantes seleccionados. Em conclusão do capítulo, expõe-se a necessidade e como ocorreram as entrevistas às floristas da região (em Chaves e em Montalegre).

O capítulo 5, de Análise e interpretação dos dados, teve por objectivo expor as expressões estéticas do dia 1 de Novembro de 2006 e de 2007 no cemitério de Meixide, analisando os dados recolhidos por meio de entrevistas (à população e às floristas) e através das fotografias. Se estas serviram na investigação como ponto de referência e de memória para a compreensão das manifestações de diferentes ordens neste espaço, no caso das fotografias das três crianças da aldeia tiveram mais um propósito: serviram como produções independentes artísticas que deram oportunidade aos criadores de reflectir sobre o assunto. A análise de dados teve por objectivos responder às questões elaboradas no capítulo introdutório. Se no ano de 2006 foi feito um registo de vídeo das tradições do Dia de Todos os Santos, esta base serviu de apoio para comparação com os rituais do ano seguinte.

Desta análise e interpretação de dados consegue-se claramente distinguir os seguintes resultados:

1 – Aquilo que é ofertado aos mortos pelos vivos são as flores, as velas e as orações. Se estas seguem um padrão definido pela religião, não dando asas à liberdade de expressão, as flores são sem dúvida os elementos que dão a possibilidade de cada pessoa se exprimir pela sua individualidade. Mesmo que os arranjos de flores possam ser comprados aos profissionais desta arte – às floristas – eles são sempre o reflexo de intenções. A simbologia (universal/regional) das flores, que outrora tanta importância teve em momentos especiais ou normais (nos rituais e no dia-a-dia), ficou perdida na história. A tipologia e as cores das flores são escolhidas, antes de mais, por aquilo que existe no momento e depois pelos gostos pessoais de cada um. Não se pode dizer que não haja nenhum tipo de simbologia pessoal, mas essa não foi divulgada por nenhum dos intervenientes, talvez por não se aperceberem destas.

Se durante o ano as flores (quer sejam naturais, quer sejam artificiais) fazem parte constante da decoração de quase todas as campas, sem dúvida que no dia 1 de Novembro os arranjos em que são integrados são ou tentam ser os mais bonitos. Existe mesmo uma certa comparação e competição por ver quem e como decoraram as campas nesse dia. Nestes dias outonais as pessoas esmeram-se por decorar as campas dos “seus” de forma mais vistosa e atraente, como não se esquecem de orar pela alma de todos os mortos. Afinal, toda a comunidade vem visitar o cemitério; afinal todos querem mostrar que não se esqueceram dos “seus”; afinal todos querem mostrar aquilo que sabem oferecer e/ou criar. Afinal, todos procuram conceder a imortalidade, como querem que também lhes concedam depois de morrerem. O esquecimento é evitado a todo o custo e a expressão estética é a reacção à morte. Esta arte “efémera” é não só individual, mas também muitas vezes comunitária: põe-se flores em campas que não têm ninguém; os diferentes interessados nos mortos colocam os seus arranjos. O dia 1 de Novembro é o dia em que toda a família e amigos se juntam e contribuem para embelezar a última morada dos mortos.

2 – Duas ideias surgiram do presente estudo sobre a razão pela qual as pessoas têm a necessidade de oferecerem dádivas aos mortos:

- Primeiro não querem que os seus mortos sejam esquecidos – ao darem as ofertas a estes demonstram o respeito e a gratidão que sentem pelas existências anteriores, não esperando por nada em troca;
- Em segundo lugar, poderá ser pela necessidade de participar na salvação dos mortos – deste modo, os vivos gozarão de acções que lhes poderão ser propícios quando estiverem na mesma situação (de morte), ou então têm esperança de protecção durante a vida. Neste caso, a dádiva sugere uma contra-dádiva (uma troca).

3 – A dificuldade de expressão por parte das crianças sobre a temática da morte é um resultado da falta de conhecimentos que recebem da parte da família e de outros agentes de educação, que criam deste modo um obstáculo a compreensão da vida. Contudo, as fotografias que as crianças tiveram a oportunidade de registar foram uma primeira apresentação do tema da morte, convidando estas a reflectir sobre o tema.

6.2. CONCLUSÕES

A morte e a sua representação nas diferentes expressões

Este estudo leva-nos a concluir que a morte continua a ser um tema tabu na sociedade Ocidental, sendo congelada na mente das pessoas como algo que não faz parte de nós: os outros morrem, mas nós não – a morte higiénica, que se afasta da vida do dia-a-dia para se esconder, como se fosse motivo de vergonha, no hospital, é uma das provas disso. Já não se morre em público, mas na solidão.

Outra conclusão é que o medo da morte sempre existiu e é visível em toda a arte. Relembre-se Shakespeare quando nas palavras de Hamlet, acto III (cena 1), diz:

O não sabermos que sonhos poderá trazer o sono da morte, quando alfim desenrolarmos toda a meada mortal, nos põe suspensos. É essa ideia que torna verdadeira calamidade a vida assim tão longa! [...] Que fardos levaria nesta vida cansada, a suar, gemendo, se não por temer algo após a morte - terra desconhecida de cujo âmbito jamais ninguém voltou - que nos inibe a vontade, fazendo que aceitemos os males conhecidos, sem buscarmos refúgio noutros males ignorados? De todos faz covardes a consciência.

A ignorância aliada ao medo da morte tem levado o ser humano a esquivar-se na sua transmissão de geração para geração. As crianças, tal como podemos ver neste estudo (pág. 108), destes e de outros tempos não recebem dos seus “educadores” mais próximos respostas directas, por algumas razões, sendo uma delas o facto de os adultos pensarem que a morte deve ser escondida por um



Fig. 48 Série televisiva "Six feet under"

máximo de tempo das crianças, tentando manter a sua inocência por o maior tempo possível. Se nos tempos de infância das pessoas entrevistadas a morte fazia parte do dia-a-dia pela alta taxa de mortalidade prematura, nos dias de hoje a morte “pós-matura” é basicamente a única a que as crianças têm contacto directo. A banalização do tema da morte pelos *media*, quer em séries televisivas (fig. 48), quer em noticiários, quer em desenhos animados, em jogos (fig. 49), baseada na série televisiva CSI) e outros programas mostra a morte sem a mostrar. As mentes estão tão habituadas à ideia da morte dos outros, que não reflectem sobre a sua própria morte. O farto repertório da música clássica e das outras, das belas-artistas, da literatura e outras certamente combatem esta visualização básica convidando o observador a reflectir sobre a existência.



Fig. 49 CSI: 3 Dimensions of Murder – jogo interativo

A morte vista pelos olhos das crianças

Neste sentido, o convite feito às crianças de Meixide de fotografarem o ritual do Dia de Todos os Santos/Dia dos Mortos, foi um meio encontrado que procurasse fazer reflectir as crianças sobre o conceito de morte, ao mesmo tempo que tinham a tarefa e vontade de conseguir registar “bem” os acontecimentos. A dificuldade de expressão pela palavra sobre esta temática se é notória nos adultos, nas crianças é muito maior, conforme verificado nas entrevistas. Como tal, as imagens que produziram – as fotografias – para além da sua existência por si próprias, serviram de apoio às suas palavras – a entrevista –, ultrapassando o problema de obtenção de respostas relacionadas com a morte. A única possível referência à morte, suavizada, é a brevíssima alusão à tradição do Halloween que a escola transmite por um desenho anual repetitivo. O contexto geográfico e as possíveis ligações ao passado celta são mais uma vez esquecidas/omitidas. Na sua aldeia, se surge o Halloween, é só pela televisão. Conclui-se aqui que a Escola, mais uma vez, mostra evidência de não valorizar o contexto e, no caso específico da Educação Artística, não estabelece pontes entre as Artes, as questões Patrimoniais e, mais concretamente, os rituais locais, quando se constata que poucas investigações existem neste campo.

Concluiu-se que a ideia do “nada”, pela qual Heidegger lutou, segundo Morin (1970:180), considerada por ele tão “horível” na cultura ocidental e dificilmente desejada tanto ideológica como filosoficamente, verificou-se também nas entrevistas dos adultos e crianças de Meixide. Mais ainda, conclui-se também que não tem cabido às Artes as respostas ao fenómeno da morte, mas sim a diversas religiões e nos diversos tempos e contextos das culturas Ocidentais e não Ocidentais. Relembre-se no contexto de Meixide como as pessoas entendiam a morte, como a vida “emprestada”.

Hoje em dia, a religião não tão presente na vida dos mais novos tem deixado em aberto um vazio para uma tentativa de explicação do que acontece depois da morte. Nos estudos realizados, como por exemplo o de Paul Harris e de Marta Giménez (2005:5), verifica-se que as

crianças mais novas têm uma tendência para encarar a morte como um acontecimento biológico, enquanto as mais velhas e os adultos têm a tendência para acreditarem numa vida após a morte, ou seja, vêem a morte de uma perspectiva religiosa que lhes providencie a esperança na continuidade ou salvação dos "infernos". Isto reflecte-se nos rituais relacionados com a morte e nas consequentes expressões estéticas.

O papel da mulher, homem e criança no ritual da morte em Meixide

Uma das conclusões que se tira relativamente aos papéis da mulher, homem e criança neste ritual é que o espaço da mulher e do homem desde há muito que se distancia, estando o da primeira relacionada com o espaço privado e o do segundo com o espaço público. Aquando da construção do cemitério de Meixide (em 1953), os sepultamentos tinham iniciado por separar também na morte a mulher do homem, algo que não durou muito tempo, tal como o comprovaram várias das senhoras entrevistadas, apesar de não especificarem uma data. À mulher estava destinado o espaço do lado esquerdo, enquanto ao homem o lado direito.

A conclusão que se retira relativamente a questões de género evidenciadas neste ritual, talvez se possam resumir da seguinte forma: as tarefas no cemitério, no momento actual, são claramente divididas. As mulheres participam nas manifestações estéticas relacionadas com o efémero, enquanto aos homens cabem as manifestações entendidas como perenes, ou "eternas" (sabendo de antemão que o eterno não existe, mas que o mais ou menos durável pode ser uma das características).

A família, educação informal e conceito de morte

Concluiu-se também que a mulher, criadora de obras estéticas efémeras, por não ser submetida a um ensino formal por uma entidade específica (a escola), por não seguir as etapas que na sociedade ocidental se julga como definidoras de "artistas" (com A maiúsculo) e por se expressar esteticamente com materiais que a terra lhe dá, sem nenhuma transformação, a sua obra não é valorizada no campo das artes e muitas vezes nem no campo social (mesmo os seus parceiros homens não dão valor às suas criações, tal como o disse a senhora C). A sua arte é um fruto dos seus valores estéticos e não segue nenhum "estilo" instituído. Se os artistas, como o diz Maquet (1986:202), são aqueles que criam objectos artísticos por destino, para serem simplesmente visualizados, sem ter nenhuma outra utilidade, então a criação no espaço cemiterial também deveria ser reconhecida como arte. Afinal, as flores são colocadas lá não de uma maneira qualquer, mas tendo em atenção a sua moldura, criando uma ordem, um jogo de formas e cores, com o propósito igualmente visual. Um outro propósito junta-se a este – o propósito da dádiva. Concordando com Deborah Haynes (1997:89), não será a arte uma forma de dádiva? A mulher tão habituada a dar sem esperar algo em troca mais uma vez se pode observar no espaço dos mortos – é ela que dá o seu trabalho (cuidar das campas), é ela quem oferece desinteressadamente as flores e as orações aos mortos. É ela que mantém viva a lembrança dos mortos. A mulher que dá à luz, amamenta, educa e transmite os valores da cultura, cuida também das pessoas que já não existem. A criança que acompanha a mãe/avó ao cemitério recebe a história e ajuda a cuidar dos mortos (principalmente as filhas),

transmitindo-se, desta forma, a tradição cultural. Os rapazes acompanham (outras vezes não) as figuras femininas para receberem também os conhecimentos dos antepassados e até podem ajudar, mas este trabalho é notoriamente relegado às mulheres. Os homens, no cemitério, têm a mesma postura que têm no exterior a este. Se participam, é nas obras "eternas" e em raros casos a furar a terra, como quando passam o arado nesta para semear, ou como fecundam a mulher. À mulher cabe colocar as flores, um fruto do trabalho que é símbolo imediato da efemeridade e da finitude (e de certa forma relembra o género *vanitas*).

A expressão estética e o ambiente social, económico e geográfico

O material e a técnica de criação de objectos estéticos (artísticos ou de outra natureza) influenciam a obra final, como o defende Maquet (1986:179-199). Se a arte da decoração das campas com flores é uma arte efémera, pela curta vida que estas têm, e por ser necessário a sua recriação no espaço, não é possível distinguir a evolução desta arte que é passada de geração a geração pelas mulheres, mas que pelas suas condicionantes não têm hipótese de criar um estilo específico. Relativamente à influência do ambiente socioeconómico – cultural na modelação das sensibilidades estéticas das comunidades, concluiu-se que se nas outras artes a obra, mesmo sendo singular, é cultural, ou seja, é possível incluí-la num "estilo" e num contexto geográfico/temporal/cultural, no caso da expressão estética efémera existem limitações que dificultam esta categorização.

A duração breve das flores naturais no contexto de Meixide, não permitem escrever sobre a evolução desta arte por não existirem dados recolhidos para se proceder a comparações. A criadora ou o criador desta arte baseia-se naquilo que dispõe para se expressar e na sua experiência mais imediata. Dificilmente poderá lembrar-se de todas as suas criações e, como tal, a dificuldade na criação de uma arte pelos termos convencionais – a chamada evolução artística – acresce. O ponto de partida do artista convencional será sempre o conjunto de obras das quais tem algum tipo de registo; neste caso outra conclusão refere-se ao facto da mulher-artista deste contexto não fazer estudos prévios, nem tem apontamentos da sua arte. O processo inicia-se pela limpeza da base da sua arte – deita fora as flores murchas ou estragadas e prepara a campa purificando-a com água, como o confirma Dória (1998), para receber uma nova expressão estética. Ver o seu trabalho anterior de pouco poderá resultar para desenvolver a nova obra, até porque os materiais de que dispõe vão variando de semana a semana. Aquilo que a terra lhe dá é o que dispõe para trabalhar. As flores pela sua natureza cíclica embelezando o cemitério dão a possibilidade de representação das épocas do ano. Os crisântemos são sem dúvida as flores mais simbólicas do Dia de Todos os Santos/Dia dos Mortos tal como se verificou. As flores artificiais que duram muito mais tempo, mas não para sempre, são renovadas para estes dias especiais, tal como se pode observar na preparação das campas. A excepção são aquelas que foram renovadas com antecedência pelos emigrantes, durante as suas férias. Deste modo, esta arte de produção manual tem as características climatéricas, mas também daquilo que está na moda: se a época for de decoração com cravos, estes são escolhidos sempre que forem acessíveis.

É o ambiente cultural/social/geográfico/religioso/económico que justifica a forma pela qual as pessoas se expressam esteticamente e não só. Se as possibilidades económicas forem vantajosas, também a expressão artística “eterna” será o reflexo disso, tal como já tinha sido verificado nas estelas funerárias de outros tempos e segundo Redentor (2002). A escolha por um jazigo mais simples ou mais elaborado, ou a sujeição à simples terra para cobrir o morto, depende disso. Tal como se pode verificar, no adro da igreja de Meixide chegaram até aos dias de hoje somente os vestígios em pedra – as pedras tumulares – ficando as restantes sepulturas perdidas no tempo a partir do momento em que se transformou a terra em jardim. E estas pedras tumulares eram um reflexo das possibilidades económicas dos mortos. Se na vida estas pessoas eram “ricas”/influentes, na morte o estatuto não se podia perder, para que os vivos continuassem a respeitar os mortos e os seus descendentes. Este facto é verificado por exemplo na campa nº80, que se distingue das outras por ser mais alta, mais monumental, e que de facto é da família da professora (profissão em si enaltecadora) da aldeia, cujo pai tinha sido Presidente da Junta de Freguesia de Meixide.

O cemitério, que é visto como o local de passagem entre a vida e a morte, como um lugar distante do seio da vida (até pela sua localização geográfica), torna-se no Dia de Todos os Santos e Dia dos Mortos o palco principal de manifestação estética e religiosa.

Se o indivíduo é finito (mortal), a comunidade, salvo raras exceções, demarca-se pela vida (e não pela morte). A morte, sempre tão próxima da vida, deverá ser pensada como tal e transmitida desde a infância, educando as crianças e os adultos para a realidade, dando possibilidade às pessoas viverem a vida e a morte sem receios. Ao lembrarem-se dos mortos, os vivos tornam-nos imortais. Afinal, os mortos existem apenas através dos outros.

Por último, esta investigação confrontou-se com algumas limitações as quais passo a citar:

- O contexto geográfico de Meixide influenciou a forma como o estudo foi conduzido e se no início estava prevista a deslocação mensal para a recolha de dados visuais, tal não foi possível pela grande distância. Também este factor e o facto de ter engravidado nesse ano influenciaram nas datas das entrevistas, que se prolongaram excessivamente.
- O número de crianças da aldeia era tão reduzido (3) que não permite nenhum tipo de generalização. Como também o número das pessoas entrevistadas foi reduzido, a generalização das conclusões é limitada, como não se pode adaptar a outros contextos.
- O facto de as crianças terem tido a tarefa de se expressarem pelo meio fotográfico ao mesmo tempo, no caso de duas crianças a sua ligação levou-os a tirar as mesmas fotografias, sendo difícil distinguir quem é o autor destas.
- A minha falta de conhecimentos relativos à religiosidade, limitou certamente algum tipo de perguntas colocadas nas entrevistas, mas deu-me a possibilidade de colocar também questões óbvias que serviram para o estudo.

- Houve uma grande dificuldade em compreender a linguagem cerrada de uma das pessoas entrevistadas, quer em tempo real, quer durante as transcrições. Este factor limitou a orientação da entrevista.

6.2. RECOMENDAÇÕES PARA ESTUDOS FUTUROS

De futuro, diferentes estudos poderiam desenvolver-se em torno das mesmas questões, mas mais abrangentes, um dos quais seria ouvir todos os habitantes de Meixide e de verificar se a questão da religiosidade interfere na forma como as pessoas homenageiam os seus mortos. Sem dúvida que os estudos precisam de ter limites, mas se a questão da lembrança dos mortos fosse prolongada por toda a extensão do país, seria possível obter uma reflexão não tão distante de como o/a português/a vê a morte e em que medida as tradições novas ou ancestrais relacionadas com esta vão ocupando a mente e a vida destes.

A análise estética de todas estas manifestações necessita de mais atenção e investigação nos aspectos culturais, estéticos e artísticos (enfatizando o papel que as religiões têm tido ao longo dos tempos na visibilidade destes fenómenos, o que justifica um aprofundamento futuro numa investigação no âmbito de um Doutoramento.

BIBLIOGRAFIA

- ADAMGY, M. Yiossuf Mohamed e ALY, Muhammad (1997 [1ªed.1988]). *Regras do funeral islâmico*. Loures: Al Furqán.
- AL-GHALIB, Muhammad Asadullah (s/d). *Shab-e-Barat*. Acedido em http://banglapedia.search.com.bd/HT/S_0229.htm (08.04.08).
- AGÊNCIA ECCLESIA (02.11.2006). *QUINTA-FEIRA da semana XXX*. Acedido em http://www.agencia.ecclesia.pt/liturgia_agenda.asp?cod_agenda=312 (02.05.2008).
- AGÊNCIA ECCLESIA (s/d). *Oitavas*. Acedido em http://www.agencia.ecclesia.pt/catolicopedia/artigo.asp?id_entrada=1360 (02.05.2008).
- AMTAD – Associação dos Municípios de Trás-os-Montes e Alto Douro (2004). *Agenda Regional*. Acedido em <http://www.amtad.pt> (27.09.2006).
- AMARANTE, Eduardo e ABALADA, Dulce (coord. e rev.) (1998). *A simbólica das árvores e das plantas: o universo em miniatura*. Lisboa: Edições Nova Acrópole.
- ANDRADE, Eliana Lopes de (22.09.2007). *A cruz não é um símbolo cristão!!!* Acedido em <http://nanamada.blogspot.com/2007/09/cruz-no-um-simbolo-cristo.html> (13.05.2008).
- ARBITER, Petronius (31.10.2006 [escrito no séc.I d.C.]). *The Satyricon*. Versão digital acedida em <http://www.gutenberg.org/files/5225/5225-h/5225-h.htm> (15.05.2008).
- ARIÈS, Philippe (1989). *Sobre A Historia Da Morte No Ocidente*. Lisboa: Teorema.
- ÁVILA, Ermelindo (02.11.2007). *Pão por Deus*. Acedido em <http://domeuretiro.blogspot.com/2007/11/po-por-deus.html> (23.04.2008).
- ARNHEIM, Rudolf (2007 [1ªed. 1980]). *Arte e percepção visual: uma psicologia da visão criadora: nova versão*. São Paulo: Thomson Learning.
- ASOCIACIÓN CULTURAL CULTURACLASICA.COM (s/d). *Nouember (Noviembre)*. Acedido em http://www.culturaclasica.com/agenda_pagana/nouember.htm (28.11.2007).
- ATTFIELD, Judy e KIRKHAM, Pat (edit.) (1995 [1ªed.1989]). *A View from the Interior: Women and Design*. London: Women's Press.
- A VOZ DO NORDESTE (21.11.2000). *Festa para comer a "machorra"*. Acedido em <http://www.bragancanet.pt/voznordeste/noticias.php3?tema=Noticias&id=1194> (07.09.2006).
- BALL, Ann (2001). *The Mummies of Guanajuato: Powerful Memento Mori*. Acedido em http://www.mexconnect.com/mex_/travel/aball/aaguanmummy.html (05.03.2008).
- BARREYRA, Isidoro de (2005 [1ªed. 1622]). *Tratado das significações das plantas, flores e frutos que se referem na sagrada escritura*. Lisboa: Alcalá.
- BASKIN, Anita (s/d). *Virtual Cemetery*. Acedido em <http://www.astralgia.com/webportfolio/omnimoment/archives/antimatter/cemetery.html> (28.02.2008).
- BAUDRILLARD, Jean (1976). *A troca simbólica e a morte II*. Lisboa: Edições 70, Lda.
- BBC RELIGION & ETHICS (02.10.2002). *Samhain*. Acedido em <http://www.bbc.co.uk/religion/religions/paganism/holydays/samhain.shtml> (27.11.2007).
- BELIEL, Ricardo (s/d). "O Carnaval de Finados", *Os Caminhos da Terra*, ed. 151. Acedido em http://www2.uol.com.br/caminhosdaterra/reportagens/151_carnaval.shtml (4.9.2006).
- BENJAMIM, Walter (1992 [1ªed. 1916-1940]). *Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política*. Lisboa: Relógio D'Água Editores.
- BÍBLIA CATÓLICA (s/d). Acedido em <http://www.bibliacatolica.com.br/01/23/12.php> (25.03.2008).
- BÍBLIA CATÓLICA (s/d). *Dicionário Bíblico*. Acedido em <http://www.bibliacatolica.com.br/dicionario/12.php> (04.2008).
- BOGDAN, Robert e BIKLEN, Sari (1994 [1ªed. 1991]). *Investigação qualitativa em educação: uma introdução à teoria e aos métodos*. Porto: Porto Editora, Lda.
- BRYMAN, Alan (2004 [1ªed. 2001]). *Social Research Methods*. New York: Oxford University Press.
- BYZANTINES DOT NET (s/d). *All Soul's Saturday*. Acedido em <http://www.byzantines.net/moreinfo/allSoulsSaturday.htm> (05.09.2006).
- CABANAS, Maria Inmaculada Chao (2002). *Simetrias com Poesia no Pão por Deus*. Acedido em <http://www.reniza.com/matematica/novidades/0211.htm> (07.09.2006).
- CABÚS, Lígia (13.05.2007). Acedido em <http://macabroefantasia.uniblog.com.br/index.php?b=61632&d=m&d2=1177988400> (03.03.2008).

ÇAKIR, Sahd'n e NOYAN, Ömer F. (s/d). *The saltational model for the dawn of H. sapiens, chin, adolescence phase, complex language and modern behaviour*. Acedido em <http://precedings.nature.com/documents/579/version/1/files/npre2007579-1.pdf> (01.02.2008).

CAMINHO PORTUGUES DE SANTIAGO (s/d). Acedido em <http://www.caminhoportugues.org/mapas/antigos/mapa-1492spain.jpg> (08.05.2008).

CANCELA, Jorge (s/d). *Árvores da minha rua*. Blogue acedido em <http://arvoresdaminharua.blogspot.com/> (11.06.2007).

CASTILHO, Alexandre Mago de e CORDEIRO, Antonio Xavier Rodrigues (dir.) (1861). *Almanach de lembranças luso-brasileiro para o ano de 1862*. Lisboa: Typ. da Sociedade Typographica Franco-Portuguesa. Versão fac-símile acedida em <http://books.google.pt/books?id=nqEDAAAAYAAJ&pg=PA332&dq=P%C3%A3o+por+Deus&lr=#PPA332,M1> (16.04.2008).

CATHOLIC CULTURE (s/d). *Fave dei Morti*. Acedido em <http://www.catholicculture.org/liturgicalyear/recipes/view.cfm?id=1379> (24.04.2008).

CATHOLIC CULTURE (s/d). *English Soul Cakes*. Acedido em <http://www.catholicculture.org/liturgicalyear/recipes/view.cfm?id=1502> (24.04.2008).

CATTANEO, Eduardo R. (s/d). "Festividade de todos os Santos", *O que é "Halloween" e o que se celebra realmente nesta data?* Acedido em <http://www.acidigital.com/controversia/halloween.htm#4> (26.09.2006).

CENTRO DA CULTURA JUDAICA (s/d). *Shavuot*. Acedido em http://www.culturajudaica.org.br/festasjudaicas/shavuot/dir_shavuot.htm (5.9.2006).

CHAVES, Luís (1932). *Portugal além, notas etnográficas*. Acedido em <http://books.google.pt/books?q=P%C3%A3o+por+Deus&lr=&sa=N&start=10> (16.04.2008).

CHEERS, Gordon (dir. editorial) (2006 [1ªed.2003]). *Mitologia. Mitos e lendas de todo o mundo*. Seixal: Lisma.

CHINAVOC (s/d). *Ghost Festival*. Acedido em <http://www.chinavoc.com/festivals/ghost.htm> (03.03.2008).

COELHO, Antonio Matias (coord.) (1991). *Atitudes Perante a Morte*. Coimbra: Minerva.

COHEN, Milton (2002). "Death Ritual: Anthropological Perspectives", in Dr. Philip A. Pecorino (ed.) *Perspectives on Death and Dying*. Acedido em http://www2.sunysuffolk.edu/pecorip/SCCCWEB/ETEXTS/DeathandDying_TEXT/Death%20Ritual.pdf (14.11.2007).

COLLIER, John (1967). *Visual Anthropology: Photography as a Research Method*. (Studies in Anthropological Method). New York: Holt, Reinhart and Winston. Acedido em <http://anthropology.ac.uk/ResearchMethods/Collier1.pdf> (29.04.2007).

COLLINS, Georgia C. and SANDELL, Renee (1987). "Women's Achievements in Art: An Issues Approach for the Classroom", *Art Education*, Vol. 40, nº 3, May, pp. 12-21.

COMUNIDADE CATÓLICA SHALOM (s/d). Acedido em http://www.comunidadeshalom.org.br/formacao/liturgia/nocoes_sobre_liturgia_bizantina.html (04.2008).

CONCELHO DE MONTALEGRE. Acedido em http://www.cm-montalegre.pt/freguesias/freguesias/freg_meixide.html (11.10.2006).

CONNERTON, Paul (1993). *Como as sociedades recordam*. Oeiras: Celta Editora.

CORMIER, Loretta A. (04.2005). "Um aroma no ar: a ecologia histórica das plantas anti-fantasma entre os Guajá da Amazônia", *Mana* vol. 11, nº1. Rio de Janeiro. Acedido em http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132005000100005&script=sci_arttext (31.10.2007).

COSTA, Antonieta (26.10.2003). *O Pão por Deus*. Acedido em http://www.diarioinsular.com/noticias/ver.php?edicao=0_26_Outubro_2003&n_id=12365 (22.04.2008).

COSTA, Antonieta (2006). "O "Culto dos Mortos", base das religiões Indo-Europeias", *iM – intermuseus*, newsletter do Governo Regional dos Açores / Direcção Regional da Cultura, nº7, Dezembro 2006. Acedido em <http://pg.azores.gov.pt/drac/ccca/audio/iM7Dez06.pdf> (22.04.2008).

COSTA, J. Almeida e Melo A. Sampaio e (1999). *Dicionário da língua portuguesa*. Porto: Porto Editora.

COSTA, Ricardo (25.09.2005). "Séculos IV-VII: Fim do domínio romano e o Reino dos Visigodos", em *Cronologia da Península Ibérica (Séc. IV - VII)*. Acedido em <http://www.celtiberia.net/articulo.asp?id=1516&cadena=bracara> (08.05.2008).

CYRANO (26.08.2007). *Festa dos Espíritos Famintos - 鬼节/中元节*. Acedido em <http://existiremmacau.blogspot.com/2007/08/festa-dos-espiritos-famintos.html> (04.03.2008).

COULANGES, Fustel de (2006 [1ªed.1864]). *La Cité Antique - Étude sur Le Culte, Le Droit, Les Institutions de la Grèce et de Rome*. Acedido em <http://www.gutenberg.org/dirs/etext05/8cite10.txt> (14.04.2008) e em <http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/cidadeantiga.html#A3> (14.04.2008).

- COUTINHO, Clara Pereira e CHAVES, José Henrique (2002). "O estudo de caso na investigação em tecnologia educativa em Portugal", *Revista Portuguesa de Educação*, Vol. 15, nº001. Braga: Universidade do Minho. Acedido em <https://repositorium.sdum.uminho.pt/bitstream/1822/492/1/ClaraCoutinho.pdf> (18.09.2006).
- CRUZ, Angélica Lima (2004). *Mulheres, entre a terra e o mar*. Esposende: Câmara Municipal de Esposende, Museu d'Arte.
- CRUZ, Angélica (2005). "Figurado de Galegos: a vida das formas e as formas de vida", in Isabel Fernandes (coord.), *Figurado Português: de santos e diabos está o mundo cheio*. Porto: Civilização Editora
- DAREMBERG, MM. CH. e SAGLIO, Edm. (dir.) (1877-1919). *Le Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*. Versão fac-simile acedida em <http://dagr.univ-tlse2.fr/sdx/dagr/feuilleter.xsp?tome=2&partie=2&numPage=98&filtre=feralia&nomEntree=FERALIA> (28.11.2007); <http://dagr.univ-tlse2.fr/sdx/dagr/feuilleter.xsp?tome=4&partie=1&numPage=551&filtre=pomona&nomEntree=POMONA> (11.04.2008); <http://dagr.univ-tlse2.fr/sdx/dagr/feuilleter.xsp?tome=4&partie=2&numPage=91&nomEntree=ROSARIA> (16.04.2008).
- DEEM, James M. (s/d). *Guanajuato Mummies*. Acedido em <http://www.mummytombs.com/mummylocator/group/guanajuato.htm> (05.04.2008).
- DHARMANET (s/d). *Vajrayana. O Caminho de Diamante*. Acedido em <http://www.dharmanet.com.br/vajrayana/vajrayana.htm> (07.04.2008).
- DIAS, Jorge (1981). *Vilarinho da Furna. Uma aldeia comunitária*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda.
- DISSANAYAKE, Ellen (1999 [1ªed. 1992]). *Homo Aestheticus. Where art comes from and why*. Seattle: University of Washington Press.
- DONADEO, Madre Maria (02.06.2000). *O Ano Litúrgico Bizantino. Parte I-b. Comemoração de todos os fiéis defuntos*. Acedido em http://www.fatheralexander.org/booklets/portuguese/ano_liturgico_1b.htm (25.03.2008).
- DORIA, Miguel de França (1998). *O Culto da Água & A Água do Culto*. Lisboa: EPAL, S.A.
- DUNCAN, Bradford (19.02.2000). *The certamen questions database*. Acedido em <http://www.geocities.com/bwduncan/cqd223.txt> (16.04.2008).
- DUNDZILA, Audrius (1991). "Velines. Feast for the Dead", em *Romuva/Usa, Issue #6*. Acedido em <http://www.geocities.com/athens/oracle/2810/velines.html> (29.02.2008).
- EISLER, Riane (1987). *The Chalice and the Blade: Our History, Our Future*. San Francisco: Harper & Row.
- EMICK, Jennifer (01.11.2005). *Fet Ghede*. Acedido em <http://altreligion.about.com/b/2005/11/01/fet-ghede.htm> (03.03.2008).
- EMICK, Jennifer (s/d). *Remembering the Dead. Festivals of remembrance*. Acedido em <http://altreligion.about.com/library/weekly/aa102202a.htm> (14.11.2007).
- ESCOLA SECUNDÁRIA C/3 PINHAL DO REI (1996-2000). "Tradição. Festas Religiosas", *Hipertexto Multimédia*, Projecto SOCRATES, COMENIUS, ACÇÃO 1. Acedido em <http://espr.ccems.pt/comenius/pmarinha/PMTR0100.html> (07.09.2006).
- ESCUELA INTERNACIONAL (s/d). *La fiesta de todos los santos. 1 de Noviembre*. Acedido em http://www.escuelai.com/spanish_culture/fiestas_espanolas/todoslossantos.html (07.09.2006).
- ESTÉVES, Rodríguez Xosé (1986). "O magosto", *Revista Internacional de los Estudios Vascos*, 527-540. Donostia-San Sebastián. Versão digital acedida em <http://www.euskomedia.org/PDFAnlt/riev/3105270540.pdf> (22.04.2008).
- FAUR, Mirella (16.11.2001). *A morte faz parte do ciclo da vida*. Acedido em http://www.geocities.com/sos_animal/informativo/morteciclodavida.htm (03.03.2008).
- FERREIRA, Pedro (s/d). "Tradições diferentes em Angra e Praia. Halloween e "Pão Por Deus" – as histórias", *Jornal electrónico A União*. Acedido em <http://www.auniao.com/ler.php?id=1041> (7.9.2006).
- FIRTH, Raymond (1996 [1ªed. 1992]). "Art and Anthropology", in J. Coote e A. Shelton (eds) *Anthropology, art and aesthetics*. Oxford: Clarendon Press.
- FISH EATERS (s/d). *Mary Gardens*. Acedido em <http://www.fisheaters.com/marygardens.html> (14.05.2008).
- FONTE, Barroso da (coord.) (2003). *Dicionário dos mais ilustres Trasmontanos e Alto Durienses*, Vol. III. Guimarães: Editora Cidade Berço. Publicado no jornal "O Semanário de Trás-os-Montes", por Dr. João Castanho. Acedido em <http://concelhos.dodouro.com/jornal/vimioso.asp> (28.09.2006).
- FONTES, António Lourenço (1979 [1ªed.1974]). *Etnografia transmontana I – Crenças e tradições de Barroso*. Vilar de Perdizes: António Lourenço Fontes.

- FONTES, António Lourenço (1977). *Etnografia transmontana II – O comunitarismo de Barroso*. Montalegre: António Lourenço Fontes.
- FRAIM, John (s/d). "XII. The Place of Elements", *Symbolism of Place: The Hidden Context of Communication*. Acedido em <http://www.symbolism.org/writing/books/sp/7/page2.html> (06.05.2008).
- FREEMAN, Mara (s/d). *The Celtic year. Samhain*. Acedido em <http://www.chalicecentre.net/samhain.htm> (27.11.2007).
- FREITAS, Rev. Sebastião Mendes de (02.11.2006). "A Igreja Episcopal Reformada e o Culto aos Mortos", *Blogue Igreja Episcopal Reformada*. São Paulo. Acedido em <http://cultoaosmortos.blogspot.com/> (26.03.2008).
- FRUTIGER, Adrian (1999 [1ªed. 1997]). *Sinais e símbolos. Desenho, projeto e significado*. São Paulo: Martins Fontes.
- FUSTER, Sergio (2001). *El hombre y los ritos funerarios dentro de la escatología hebrea*. Acedido em <http://www.temakel.com/texmitescatoliah.htm> (07.02.2008).
- GEERTZ, Clifford (1978). *A interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Zahar. Acedido em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-45222005000100010&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt (12.05.2006).
- GIDDENS, Anthony (2000). *O mundo na era da globalização*. Lisboa: Editorial Presença.
- GODELIER, Maurice (1996). *O enigma da dádiva*. Lisboa: Edições 70, Lda.
- GOMES, Pinharanda (04.11.2007). *O mês do Santoro*. Acedido em <http://capeiaarraiana.wordpress.com/2007/11/04/> (22.04.2008).
- GONZAGA, Luís e GONZAGA, Susete (2001). *Religião on-line – O Melhor da Internet sobre as Grandes Religiões*. Vila Nova de Famalicão: Edições Centro Atlântico. Acedido em <http://www.centroatl.pt/titulos/si/imagens/religiao-on-line-excerto.pdf> (04.04.2008).
- GOT QUESTIONS MINISTRIES (2002-2008). *Sinal da cruz: o que significa? Os cristãos devem fazer o sinal da cruz?* Acedido em <http://www.gotquestions.org/Portugues/sinal-da-cruz.html> (13.05.2008).
- GRAY, Doug (s/d). "Plants" em *Christian Symbols*. Capítulo 14. Acedido em http://www.christiansymbols.net/plants_1.php (13.05.2008).
- GREGORY, Ruth W. et al (2006). "Festivals And Feasts", in *Funk & Wagnalls® New Encyclopedia*. Acedido em <http://www.history.com/encyclopedia.do?articleId=209192> (11.06.2007).
- GUANAJUATOCAPITAL.COM (s/d). *Museo de las Momias*. Acedido em <http://www.guanajuatocapital.com/espanol/Amomia.htm> (05.03.2008).
- HARRIS, Paul L. e GIMÉNEZ, Marta (2005). *Children's acceptance of conflicting testimony: The case of death*. Acedido em <http://www.gse.harvard.edu/news/features/harris/HarrisGimenez.pdf> (17.08.2006).
- HATZFELD, Henri (1997). *As raízes da religião: tradição, ritual, valores*. Lisboa: Instituto Piaget.
- HAVILAND-JONES, Jeannette et al (2005). "An Environmental Approach to Positive Emotion: Flowers", *Evolutionary Psychology*, Vol. 3. Acedido em <http://www.epjournal.net/filestore/ep03104132.pdf> (01.02.2008).
- HAYNES, Deborah J. (1997). *The Vocation of the Artist*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HERRERA, Suzana Ramos (trad.)(s/d). *Dia de Finados*. Acedido em <http://www.comidamexicana.hpg.ig.com.br/diamortos.htm> (4.9.2006).
- HILL, Suzanne (06.01.2007). *Flower Symbols in Christian Art*. Acedido em http://arthistory.suite101.com/article.cfm/flower_symbols_in_christian_art (12.05.2008).
- HIRUKI, Tadaaki (04.11.2003). *Obon Q & A*. Acedido em <http://www.geocities.com/Tokyo/Island/6653/qanda.htm#kids> (01.10.2006).
- HIRUKI, Tadaaki (11.07.2002). *Virtual Tomb*. Acedido em <http://www.geocities.com/Tokyo/Island/6653/ohaka.htm> (01.10.2006).
- HOWARTH, Glennys e LEAMAN, Oliver (coord.) (2004). *Enciclopedia da Morte e da Arte de Morrer*. Lisboa: Círculo de Leitores.
- IFEKWUNIGWE, Jayne O. (1998). *Writing Home: Re-Configuring the (English)-African Diaspora*. Acedido em <http://les.man.ac.uk/sa/Transnationalism/ifekwunigwe.htm> (06.11.2007).
- IMBER, Margaret (2002). *Roman Civilization*. Acedido em <http://abacus.bates.edu/~mimber/Rciv02/W2C2.lec.htm> (28.11.2007).
- INFOPEDIA (s/d). Acedido em <http://www.infopedia.pt/>.
- INSTORIA. Gasparri, Laura (05.2006). *La cristianizzazione del rito funerario pagano. Attraverso la testimonianza di cornus*. Acedido em http://www.instoria.it/home/rito_funerario_pagano.htm (17.04.2008).

- INTRAGE (s/d). *La celebrazione di Ognissanti*. Acedido em http://www.intrage.it/rubriche/societaeistituzioni/santi_morti/a_ognissanti/index.shtml (05.09.2006).
- ISLAMIC ACADEMY (s/d). *15th Night of Shabaan*. Acedido em http://www.islamicacademy.org/html/Months/15th_Shaban.htm (08.04.2008).
- ISLAM EM LINHA (19.03.2008). *A Morte no Islam*. Acedido em http://www.islamemlinha.com/index.php?option=com_content&view=article&id=542:a-morte-no-islam&catid=34:islam (08.04.2008).
- JACOB, Heinrich Eduard (2003 [1ªed.1944]). *Seis mil anos de pão*. Lisboa: Antígona.
- JAPAN GUIDE (s/d). *Obon*. <http://www.japan-guide.com/e/e2286.html> (29.02.2008).
- JARDIM BOTÂNICO DA UTAD (s/d). Acedido em <http://www.jb.utad.pt/> (2008).
- JEHIN, Marie-Madeleine (1994). *Les origines de la Fête de Toussaint*. Acedido em <http://www.sperealites.com/fo119401.html> (01.10.2006).
- JENSEN, Robin M. (2005). "Dining with the Dead: From the Mensa to the Altar in Christian Late Antiquity", *Commemorating the Dead: Texts and Artifacts in Context. The Shohet Conference on Roman, Jewish and Christian Burials*. May 22-24, 2005. Chicago: The University of Chicago. Acedido em <http://marty-center.uchicago.edu/conferences/thedeath/private/jensen.pdf> (17.04.2008).
- JULIE (15.01.2006). *Mizuko Jizo*. Acedido em http://humanflowerproject.com/index.php/weblog/comments/mizuko_jizo/ (04.09.2006).
- JULIE (05.04.2006). *Qing Ming*. Acedido em http://humanflowerproject.com/index.php/weblog/comments/qing_ming/ (04.09.2006).
- JULIE (3.11.2004). *What's purgatory got to do with it?* Acedido em <http://www.humanflowerproject.com/index.php/weblog/2004/11/P60/> (04.09.2006).
- JÚNIOR (s/d). *México - Festa dos Mortos*. Acedido em <http://www.junior.te.pt/servlets/Bairro?P=Sabias&ID=321> (04.09.2006).
- KASTENBAUM, Robert (s/d). *Children and Adolescents' Understanding of Death*. Acedido em <http://www.deathreference.com/Ce-Da/Children-and-Adolescents-Understanding-of-Death.html> (17.08.2006).
- LANGER, Johnni (2006). *As Estelas de Gotland e as Fontes Iconográficas da Mitologia Viking: os Sistemas de Reinterpretações Oral-Imagéticos*. Acedido em <http://www.brathair.com/revista/numeros/06.01.2006/estelasgot.pdf> (14.05.2008).
- LE GOFFIC, Charles (2007 [1ªed.1911]). *Fêtes et coutumes populaires*. Acedido em <http://www.gutenberg.org/files/22572/22572-8.txt> (14.04.2008).
- LEMA, Paula Bordalo (1978). *Tourém. Uma aldeia raiana do Barroso*. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica.
- LE ROUX, Françoise e GUYONVARCH, Christian J. (1993 [1ªed.1990]). *A Civilização celta*. Mem Martins: Publicações Europa-América.
- LIND, Wolfgang (2004). "A importância dos rituais familiares na construção da família", *Cidade Solidária*. Acedido em http://www.scml.pt/media/revista/rev_11/rituais_familiares.pdf (12.11.2007).
- LIPP, Frank J. (1997). *O simbolismo das plantas*. Lisboa: Círculo de Leitores.
- LOPES, Glória (31.10.2006). "Pormenores da festa transmontana. Cidões come hoje cabra para não ter ano de azar", *Jornal de Notícias*. Acedido em http://jn.sapo.pt/2006/10/31/norte/cidoes_come_hoje_cabra_para_ter_de_a.html (23.04.2008).
- LOPES, Hugo e HERRERO, Railda (01.11.2007). *Dia dos Mortos: sacis e celtas*. Acedido em http://www.parceria.nl/cultura/071101_cu_saci (05.03.2008).
- LUE, Rhiannon de la Meadue du (s/d). *A Short History of Flower Arranging*. Acedido em <http://home.earthlink.net/~rhiannonmeadue/Flowers/FlowerResearch.htm> (17.04.2008).
- MAQUET, Jacques (1986). *The aesthetic experience. An anthropologist looks at the visual arts*. New Haven and London: Yale University Press.
- MARIJA (s/d). "Lithuanian customs and traditions" in *The day for celebrating the dead [a.k.a. vėlinės] – November 1st*. Acedido em <http://www.druidry.org/obod/ancestors/velines.html> (29.02.2009).
- MARQUES, Júlio (01.11.2007). *Festum omnium sanctorum*. Acedido em <http://vilamaior1.blogs.sapo.pt/19814.html?mode=reply> (22.04.2008).
- MARTINENA, Ricardo Ciérvidé (11.1999). *Santa María de Valpuestá y sus Cartularios: Comentario filológico*. Acedido em <http://www.euskonews.com/0053zbk/gaia5303es.html> (24.05.2007).

- McFEE, June King e DEGGE, Rogena M. (1977). *Art, culture and environment. A catalyst for teaching*. Belmont, California: Wadsworth Publishing.
- McNEAL, Albert T. (1875). *Church Decoration. A practical manual of appropriate ornamentation*. New York: E. P. Dutton and Company. Versão digital acedida em <http://ia360931.us.archive.org/3/items/churchdecoration00prac/churchdecoration00prac.pdf> (13.05.2008).
- MELVIN, Diane e LUKEMAN, Diane (2000). *Bereavement: A Framework for Those Working with Children. Vol. 5*. London, Thousand Oaks and New Delhi: SAGE Publications. Acedido em <http://ccp.sagepub.com/cgi/content/abstract/5/4/521> (26.08.2006).
- MERSHMAN, Francis (s/d). *All Sains' Day – Catholic Encyclopedia*. Acedido em <http://www.newadvent.org/cathen/01315a.htm> (5.9.2006).
- MERSHMAN, Francis (s/d). *All Souls' Day*. Acedido em <http://www.newadvent.org/cathen/01315b.htm> (5.9.2006).
- MILES, Clement A. (1912). "All Hallow Tide To Martinmas", *Christmas in Ritual and Tradition, cap. VII*. T. Fisher Unwin. Versão digital acedida em <http://www.sacred-texts.com/time/crt/crt11.htm> (24.04.2008).
- MISHIMA, Shizuko (s/d). *Obon in Japan. Bon Festival*. Acedido em <http://gojapan.about.com/cs/japanesefestivals/a/obonfestival.htm> (29.02.2008).
- MISTÉRIOS ANTIGOS (27.04.2007). *Egito. Ritos Funerários*. Acedido em <http://misteriosantigos.com/artigos/modules/soapbox/article.php?articleID=58> (07.02.2008).
- MORIN, Edgar (1970 [1ªed. 1951]). *O homem e a morte*. Mem Martins: Publicações Europa-América, Lda.
- MORTON, Glenn R. (1998). *Shanidar and religion among the Neanderthals*. Acedido em <http://www.asa3.org/archive/ASA/199807/0059.html> (01.02.2008).
- MUSHYNKA, Mykola (s/d). *Encyclopedia of Ukraine*. Acedido em <http://www.encyclopediaofukraine.com/pages/R/O/Rosalia.htm> (16.04.2008).
- MYERS, M. D. "Qualitative Research in Information Systems," *MIS Quarterly* (21:2), June 1997, pp. 241-242. *MISQ Discovery*, archival version, June 1997, http://www.misq.org/discovery/MISQD_isworld/. *MISQ Discovery*, updated version, last modified: www.qual.auckland.ac.nz. Retirado a 02.04.2007
- NEW-AGE (s/d). *Samhain - the origin of Halloween*. Acedido em <http://www.new-age.co.uk/celtic-festivals-samhain.htm> (28.11.2007).
- NICHOLS, Mike (2005). *All Hallow's Eve*. Acedido em <http://www.ucc.ie/fecc/samhain.html> (27.11.2007).
- NOGUEIRA, Odete L. (2004). *Plantas e flores: histórias e símbolos*. Lisboa: Editorial Notícias.
- NUNES, António Ferreira (31.10.2002). "Pão por Deus", *Jornal Frente Oeste de Torres Vedras*. Acedido em <http://www.frenteoeste.com/modules.php?name=News&file=article&sid=425> (8.9.2006).
- NUNES, Deise Cardoso *et al* (1998). *As crianças e o conceito de morte*. Instituto de Psicologia – UFRGS. Acedido em http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-79721998000300015&script=sci_arttext (17.08.2006).
- NUNES, Luiz Roberto Dias (2004). *As velas e seu simbolismo*. Acedido em http://www.duquedecaxias.org.br/trabalhos_arquivos/velasesimbolismo.htm (10.05.2008).
- PALACIN, Juan Carlos Garcia (2004). *La España Prerromana*. Acedido em <http://www.satrapa1.com/articulos/antiguedad/iberos/iberos.htm> (15.05.2007).
- PANICO, Stefania Contessa (s/d). *Os Sacramentais - Agentes da Graça*. Acedido em <http://www.religiaocatomica.com.br/conteudo/sacramentais.asp> (08.05.2008).
- PAULO II, Papa João (02.06.1998). *Carta do Papa João Paulo II ao bispo de Autun, Châlon e Mâcon abade de Cluny*. Acedido em http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/letters/1998/documents/hf_jp-ii_let_19980602_cluny_po.html (09.03.2008).
- PIAZZA, Valter F. (1956). "Apontamentos sobre os "pão-por-deus"", *Boletim catarinense de folclore*, ano VI, nº22, Florianópolis, Janeiro de 1956. Acedido em <http://www.jangadabrasil.com.br/outubro38/cn38100a.htm> (22.04.2008).
- PINK, Sarah (1997). *Doing Visual Ethnography. Images, Media and Representation in Research*. London: SAGE Publications Ltd.
- PIRES, A. Tomás (1908). "Investigações ethnographicas", *Revista Lusitana*, Vol. XI, 248-267. Lisboa: Imprensa Nacional. Versão fac-símile acedida em <http://www.instituto-camoes.pt/cvc/bdc/etnologia/revistalusitana/11/lusitana11.html> (16.04.2008).
- PISKE, P. Meinrad (11.2003). *Qual a origem de Finados?* Acedido em <http://www.centrodeliteratura-ieclb.com.br/noticia.php?id=236> (14.03.2008).
- PRO-CHOICE (s/d). *Mizuko Kuyo*. Acedido em <http://www.prochoiceconnection.com/psc05.html> (04.03.2005).

- QADERI, Allama Syed Yusuuf (2000 [1ªed.1999]). *A Excelência de Sha'ban al Mu'hazzam*. Odivelas: AEIP – Associação Para Educação Islâmica em Portugal Darul 'Uloom Kadria Ashrafia.
- RAIMUNDO, Hélder F. (01.01.2006). "O que são estudos de caso", ... *socializar por aí...*. Blogue acedido em http://educaic.blogspot.com/2006_01_01_archive.html (7.11.2007).
- RAMOS, Delmo Martins (30.10.1998). *O dia de finados*. Acedido em <http://www.novavoz.org.br/opiniao-035.htm> (4.9.2006).
- REDENTOR, Armando (2002). *Epigrafia romana na região de Bragança*. Versão digital acedida em <http://www.ipa.min-cultura.pt/pubs/TA/folder/24> (15.05.2008).
- REICHMANN, Ruth *et al* (s/d). *Allerheiligen And Allerseelen*. Acedido em <http://www.serve.com/sheg/germusa/allsaint.htm> (5.9.2006).
- ROCHA, Everardo *et al* (2005). "Do ponto de vista nativo": *Compreendendo o Consumidor através da Visão Etnográfica*. Acedido em <http://reposcom.portcom.intercom.org.br/bitstream/1904/17474/1/R1430-1.pdf> (19.05.2007).
- ROCK, Michael (01.11.2005). *Fet Gede*. Acedido em <http://www.mike-rock.com/Site/Articles/CBF3AB71-6D6B-4570-BA93-87D8C2FACDB0.html> (03.03.2008).
- ROSÁRIO, Paulo (2002). *A nossa educação*. Acedido em <http://matematicas.no.sapo.pt/ai.htm> (02.04.2007).
- ROSE, Gillian (2005 [1ªed. 2001]). *Visual methodologies. An introduction to the interpretation of visual materials*. London: SAGE Publications Ltd.
- RYALLS, Brigitte Oliver (2000). *Infant imitation of peer and adult models: Evidence for a peer model advantage*. Merrill-Palmer Quarterly. Acedido de http://findarticles.com/p/articles/mi_qa3749/is_200001/ai_n8881936 (15.06.2007).
- PARTECIPIAMO.IT (s/d). *Festivita' di Ognissanti - e - Commemorazione dei Morti*. Acedido em <http://www.partecipiarno.it/halloween/morti.htm> (24.04.2008).
- PIMENTA, Carlos Henrique Gomes (2004). *Imagens, significação e arte: uma aproximação teórica e metodológica*. Acedido em <http://www.bocc.ubi.pt/pag/pimenta-carlos-texto-significacao-arte.pdf> (29.08.2006).
- PORTAL DO APOSTOLADO (s/d). *Pastoral do Papa Bento XVI*. Acedido em <http://www.geocities.com/jusanfn/bentora.htm> (26.03.2008).
- POTUGAL-INFO (s/d). *Períodos históricos de Portugal*. Acedido em <http://www.portugal-info.com/historia/> (05.2008).
- PROGESTUR – Associação para a Promoção, Gestão e Desenvolvimento do Turismo Cultural Português (2007). "Lenha das Almas", *Newsletter nº09*, Set-Out 2007. Acedido em http://progestur.net/nl09/nl_09.htm (23.04.2008).
- PROSPHORA. Acedido em <http://www.prosphora.org/> (26.03.2008).
- SANTOS, Helena (1991). "A arte das artes: percurso do novo artesanato", *Cadernos de Ciências Sociais*, nº10/11. Porto: Edições Afrontamento.
- SANTOS, Mario Ferreira dos (29.05.2007). *Alguns símbolos religiosos - o fogo*. Acedido em http://www.sophia.bem-vindo.net/tiki-index.php?page_ref_id=705 (07.05.2008).
- SANTOS, Valéria Oliveira (2003). "SEGALEN, Martine. 2002. Ritos e rituais contemporâneos", *Campos – Revista de Antropologia Social*, v.4. Acedido em <http://calvados.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/campos/article/view/1608/1356> (30.01.2008).
- SARABANDO, João (1997). *Cagaréus e ceboleiros. Aveiro – Usos e Costumes*. Porto: Campo das Letras – Editores, S.A.
- SCHONFELD, David J. (1993). *Talking with children about death*. Acedido em <http://www.cga.ct.gov/coc/Talking%20with%20Children%20about%20Death.htm> (24.08.2006).
- SCHUMACHER, Mark (s/d). *JIZO'S ORIGINS*. Acedido em <http://www.onmarkproductions.com/html/jizo1.shtml#mizuko> (04.03.2008).
- SECRETARIADO NACIONAL DE LITURGIA (s/d). *Comemoração de todos os fiéis defuntos*. Acedido em http://www.agencia.ecclesia.pt/ecclesiaout/liturgia/liturgia_site/santos/santos_ver.asp?cod_santo=186 (02.05.2008).
- SECRETARIADO NACIONAL DE LITURGIA (s/d). *Todos Os Santos*. Acedido em http://www.agencia.ecclesia.pt/ecclesiaout/liturgia/liturgia_site/santos/santos_ver.asp?cod_santo=185 (02.05.2008).
- SEGALEN, Martine (1998). *Ritos e rituais*. Mem Martins: Europa-América.

- SHAKESPEARE, William (1600-02). *A tragédia de Hamlet, Príncipe da Dinamarca*. Versão digital acedida em http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalleObraForm.do?select_action=&co_obra=2338 (24.02.2008).
- SHAKESPEARE, William (01.05.2001 [1ªed. 1590s]). *Os dois cavaleiros de Verona*. Versão digital acedida em <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cv000095.pdf> (23.04.2008).
- SILVA, Flávia Dias de Melo e (20.04.2008). *Simbologia da Rosa*. Acedido em <http://flaviasilva.wordpress.com/2008/04/20/simbologia-da-rosa/> (13.05.2008).
- SILVA, Gustavo Noronha (2004). *Liminaridade e Communitas em Victor Turner*. Minas Gerais: Universidade Estadual de Montes Claros. Acedido em <http://kov.eti.br/ciencias-sociais/ciencias-sociais/ciencias-sociais/ensaios/antropologia/liminaridade.pdf> (30.01.2008).
- SOARES, Joshua de Bragança (s/d). *Sufrágio pelos falecidos na liturgia bizantino-eslava. Nossos mortos vivem*. Acedido em http://www.presbiteros.com.br/Oriente%20Crist%E3o/Espiritualidade%20Oriental/SUFRAGIO_PELoS_FALECIDO_S.htm (14.03.2008).
- SOBRAL, José Manuel (1999). "Da casa à nação: passado, memória, identidade", *Revista Etnográfica*, Vol. III – N.º 1, 71-86. Edição: Celta. Artigo acedido em http://ceas.iscte.pt/etnografica/docs/vol_03/N1/Vol_iii_N1_71-86.pdf (31.10.2007).
- SPRADLEY, James P. (1979). *The ethnographic interview*. New York: Holt, Rinehart and Winston, Inc.
- SPRAGUE, Ed (s/d). *Hua Psat "Celebration of the Dead"*. Acedido em http://www.thespecialforce.com/Montagnard/hua_psat.htm (4.9.2006).
- SPURIO, Guido (31.10.2006). *Tradizione Ascolana. Festa di Ognissanti e commemorazione dei defunti. 1-2 Novembre*. Acedido em <http://www.ascolidavivere.it/visualizza-news.aspx?idnews=945> (24.04.2008).
- STOKES, John S. Jr. (1995). *Flower Theology*. Acedido em <http://www.mgardens.org/JS-FT-II-MG.html> (12.05.2008).
- STOKROCKI, Mary (1991). *An educational criticism study of teaching suburban ninth graders: the facilitator*. Acedido em <http://www.public.asu.edu/~ifmls/ARE496/edcritmodel.html> (6.11.2007).
- STREECK, Jürgen e SIRI, Mehus (2004). "Microethnography: The Study of Practices", in Kristine L. Fitch e Robert E. Sanders (eds.) *Handbook of Language and Social Interaction*. Milton Park: Routledge. Versão digital acedida em <http://books.google.com/books?hl=pt-PT&lr=&id=095thsNi4YUC&oi=fnd&pg=PA381&dq=%22Streeck%22+%22Microethnography:+The+study+of+practices%22+&ots=pplNe5MDU&sig=Tq3qzLvHrYRFTbLsOakleLyDNw> (06.09.2008).
- TELLIS, Winston (1997). *Introduction to Case Study*. Acedido em <http://www.nova.edu/ssss/QR/QR3-2/tellis1.html> (18.09.2006).
- THE CONCISE OXFORD COMPANION TO CLASSICAL LITERATURE (s/d). *Feralia*. Oxford University Press. Acedido em <http://www.answers.com/topic/feralia> (28.11.2007).
- THE GLOBAL ONENESS COMMITMENT (s/d). *Halloween: Encyclopedia II - Halloween - Cultural history*. Acedido em http://www.experiencefestival.com/a/Halloween_-_Cultural_history/id/1451021 (12.02.2008).
- THE HISTORY CHANNEL (s/d). *The History of Halloween. Ancient Origins*. Acedido em http://www.history.com/minisite.do?content_type=Minisite_Generic&content_type_id=713&display_order=1&mini_id=1076 (28.11.2007).
- TIZA, António Pinelo (2005 [1ªed. 2004]). *Inverno Mágico – Ritos e Mistérios Transmontanos*. Lisboa: Ésquilo, Edições e Multimédia.
- TOMÉ, António Pedro (01.2007). *Tradições da minha aldeia – Palácios. Recriar o passado numa aldeia do presente*. Jornal electrónico "Outra Presença". Acedido em http://www.esec-abade-bacal.rcts.pt/op/terranossa_010107.html (23.04.2008).
- TOYNBEE, Jocelyn M. C. (1996). *Death and burial in the Roman world*. JHU Press. Versão digital acedida em <http://books.google.pt/books?id=rHd1MDIV-eUC&pg=PA96&lpg=PA96&dq=cepotafio&source=web&ots=-Z3CuGZqPi&sig=Lq0WNJLEpJRaPhq3pYi50oCaqaA&hl=pt-PT#PPA96,M1> (17.04.2008).
- UFGNET (s/d). *Sobre o dia...* Acedido em <http://www.grupovila.com.br/finados/> (04.09.2006).
- VALENTE, Nancy (09.12.2005). *Análise iconográfica e iconológica do forro da Igreja do Sagrado*. Acedido em <http://www.franciscanos.org.br/noticias/noticias2005/noticia92.php> (13.05.2008).
- VAUGHAN, Genevieve (2004). *Gift Giving as the Female Principle vs. Patriarchal Capitalism*. Acedido em <http://www.gift-economy.com/articlesAndEssays/principleVsPatriarchal.pdf> (18.10.2007).
- VAUGHAN, Genevieve (1983). *Gift-giving: The Feminine Principle of Communication*. Acedido em <http://www.gift-economy.com/articlesAndEssays/feminineComm.html>.
- VAUGHAN, Genevieve (s/d - a). *A dádiva de oferendas e a deusa. Uma filosofia para a mudança social*. Acedido em <http://www.gift-economy.com/umafilosofia.html> (18.10.2007).

VAUGHAN, Genevieve (s/d - b). *Gift Giving and Exchange: Genders are economic identities, and economies are based on gender*. Acedido em http://www.gift-economy.com/athanor/athanor_003.html (18.10.2007).

VENDRUSCOLO, Juliana (2005). "Visão da Criança sobre a Morte". Simpósio *Morte: Valores e Dimensões*. Cap. III. Acedido em http://www.fmrp.usp.br/revista/2005/vol38n1/3_visao_crianca_sobre_morte.pdf (14.06.2007).

VILA, Paulo (2007). *Cossourado cumpriu tradição do "pão das almas"*. Paróquia de Cossourado – Barcelos. Acedido em <http://cossourado.no.sapo.pt/Novembro2007/PaoDasAlmas.htm> (22.04.2008).

WALLACE-HADRILL, Andrew (2005). "Housing the Dead: the tomb as house in Roman Italy". Conferência *Commemorating the Dead: Texts and Artifacts in Context. The Shohet Conference on Roman, Jewish and Christian Burials*. May 22-24, 2005. Chicago: The University of Chicago. Acedido em <http://marty-center.uchicago.edu/conferences/thedead/private/wallace-hadrill.pdf> (16.04.2008).

WIKIPEDIA (s/d-1). *Ferialia*. Acedido em <http://en.wikipedia.org/wiki/Ferialia> (28.11.2007).

WIKIPEDIA (s/d-2). *Guédé*. Acedido em <http://en.wikipedia.org/wiki/Gu%C3%A9d%C3%A9> (29.02.2008).

WIKIPEDIA (s/d-3). *Obon*. http://en.wikipedia.org/wiki/Bon_Festival (29.02.2008).

WIKIPEDIA (s/d-4). *Prayer for the dead*. Acedido em http://en.wikipedia.org/wiki/Prayer_for_the_dead (26.03.2008).

WIKIPEDIA (s/d-5). *Samhain*. Acedido em <http://en.wikipedia.org/wiki/Samhain> (27.11.2007).

WIKIPEDIA (s/d-6). *Victor Turner*. Acedido em http://en.wikipedia.org/wiki/Victor_Turner (30.01.2008).

WIKIPEDIA (s/d-7). *Shanidar*. Acedido em <http://en.wikipedia.org/wiki/Shanidar> (15.11.2007).

WIKIPEDIA (s/d-8). *Meixide*. Acedido em <http://pt.wikipedia.org/wiki/Meixide> (11.10.2006).

YIN, Robert (1994). *Case study research: design and methods*. Beverly Hill, CA: Sage Publishing.

YIZKOR.ORT.ORG. Acedido em <http://yizkor.ort.org:8081/html/personalp.shtml> (05.09.2006).

FONTE DAS IMAGENS DO GLOSSÁRIO VISUAL

As ilustrações, a excepção dos cravos (desenhados por Hans-Simon Holtzbecker do séc.XVII; http://commons.wikimedia.org/wiki/Image:Gc17_dianthus_caryophyllus.jpg) e da gerbera (<http://www.rbg.vic.gov.au/static/botart2002/bgraham.htm>), foram acedidas em <http://www.illustratedgarden.org/mobot/rarebooks/> (2008), que contém digitalizadas as ilustrações de livros antigos e raros.

As fotografias foram escolhidas da colecção da investigadora ou dos websites:

- <http://olhares.aeiou.pt/> (2008);
- <http://www.finlandia.org.pt/doc/pt/infodin/NatSymbols/S%C3%ADmbolos.html> (08.08.2008);
- http://www.ubcbotanicalgarden.org/potd/2006/07/centaurea_solstitialis.php (08.08.2008);
- <http://www.floralimages.co.uk/pcentacyanu.htm> (08.08.2008);
- <http://flickr.com/photos/89292094@N00/1009423834/> (31.01.2008);
- http://www.pflanzenreich.com/media/images/produkte/pflanzen/Artemisia/Artemisia_absinthium.jpg (08.08.2008).

FONTE DAS FIGURAS

| nº | fonte |
|----|--|
| 2 | http://michellemoran.blogspot.com/2006_12_03_archive.html (11.04.2008) |
| 3 | http://olhares.aeiou.pt/memorial_do_holocausto/foto183209.html (08.04.2008) |
| 4 | http://soapboxrants.wordpress.com/2007/10/27/halloween-the-rise-of-the-witches-or-marketing-ploy/ (28.11.2008) |
| 5 | http://www.progestur.net/nl05/nl_05.html (23.04.2008) |
| 6 | http://exorbe.blogspot.com/2007/10/huesos-de-santo-y-batatas.html (05.05.2008) |
| 7 | http://www.diarioinsular.com/noticias/ver.php?edicao=0_26_Outubro_2003&n_id=12365 (22.04.2008) |
| 8 | http://pg.azores.gov.pt/drac/cca/audio/iM7Dez06.pdf (22.04.2008) |
| 9 | http://www.musee-lapidaire.org/fr/st-le-de-ptahmose--a32.html (14.05.2008) |
| 10 | http://www.pitt.edu/~dash/stone743.jpg (14.05.2008) |
| 11 | http://www.mnarqueologia-ipmuseus.pt/default.asp?a=3&x=3&i=20 (14.05.2008) |
| 12 | http://www.ac-nancy-metz.fr/enseign/lettres/LanguesAnciennes/Textes/Bulletin/05_2004/actual (14.05.2008) |
| 13 | http://sergivs.blogs.sapo.pt/tag/almod%C3%B4var (14.05.2008) |
| 14 | http://www.arikah.net/enciclopedia-portuguese/Arte_mic%C3%A9nica (15.05.2008) |
| 15 | http://www.touregypt.net/featurestories/masks.htm (15.05.2008) |
| 16 | http://grajdaru.3x.ro/enciclopedia_en.php?title=Death_mask (15.05.2008) |
| 17 | http://www.mundogump.com.br/2008/04/11/album-de-fotos-dos-mortos/ (16.05.2008) |
| 18 | http://www.bbc.co.uk/nottingham/content/image_galleries/crazy_coffins_gallery.shtml?9 (26.05.2008) |
| 19 | recebido por email |
| 48 | http://www.channel4.com/entertainment/tv/microsites/S/sixfeetunder/index.html (18.08.2008) |
| 49 | http://www.babooforum.com.br/forum/index.php?showtopic=469218 (18.08.2008) |
| 50 | http://www.geocities.com/Tokyo/Island/6653/obon1.htm (30.05.2008) |
| 51 | http://hrc.nevada.edu/museum/Exhibits/Archives/DiasDeLosMuertos/Images/ofrenda.jpg (16.05.2008) |
| 52 | http://vivirmexico.com/2007/10/30/ (16.05.2008) |
| 53 | http://commons.wikimedia.org/wiki/Image:Zojoji_01.jpg (04.03.2008) |
| 54 | http://www.riverdeep.net/current/2001/11/112601_quiltedmath.jhtml (16.11.2007) |
| 55 | http://www.russianorthodoxchurch.ws/synod/pictures/2norwich_3.jpg (26.03.2008) |
| 56 | http://en.liturgy.ru/photo/f15.htm (27.03.2008) |
| 57 | http://flickr.com/photos/ddanzig/197022147/ (04.04.2008) |
| 58 | http://believe-or-not.blogspot.com/2007_12_01_archive.html (08.04.08.) |
| 59 | http://www.lyon.edu/webdata/groups/rph/JapanTrip/Nichols_Trip%20140.jpg (06.09.2006) |
| 60 | http://egyptianfood.tripod.com/ (22.04.2008) |
| 61 | http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/d/d9/Hypogeum_cyark_3.jpg/250px-Hypogeum_cyark_3.jpg (15.05.2008) |
| 62 | http://www.gutenberg.org/files/22153/22153-h/22153-h.htm (15.05.2008) |
| 63 | http://www.archeopg.arti.beniculturali.it/index.php?en/92/the-cai-cutu-etruscan-tomb (15.05.2008) |
| 64 | Google Earth |